رجسٹرڈ نمبر ایل ۵۷۴۰

ربیع الثانی ۱۳۷۵ھ

جلد ۴۵ عدد ۴

ماہنامہ

ترجمان القرآن

مرتبہ

سید ابوالاعلیٰ مودودی

دفتر رسالہ "ترجمان القرآن"

۵۔ اے ذیلدار پارک، اچھرہ ۔ لاہور پاکستان

چندہ سالانہ چھ روپے

قیمت فی پرچہ دس آنے

خالی صفحه

ترجمان القرآن لاہور

فہرست مضامین

جلد ۴۵	ربیع الثانی ۱۳۷۵ھ - دسمبر ۱۹۵۵ء	عدد ۴

ابوالاعلیٰ مودودی پرنٹر و پبلشر نے پاکستان ٹائمز پریس لاہور میں چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن اچھرہ لاہور سے شائع کیا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عائلی قوانین کے کمیشن کا سوالنامہ اور اُس کا جواب

[ذیل میں وہ سوال نامہ مع جواب نقل کیا جا رہا ہے جو حکومت کے مقرر کردہ کمیشن برائے قوانین عائلہ کی طرف سے وصول ہوا ہے۔ اس مرتبہ اشارات کو ملتوی کر کے یہ مضمون ان صفحات میں اس لیے درج کیا جا رہا ہے کہ اس کے جواب کی مہلت ۱۵ جنوری تک ہے۔ اور ہم چاہتے ہیں کہ جو لوگ بھی اس سوالنامے کا جواب دینے والے ہوں وہ اس جواب سے فائدہ اٹھا سکیں]

نکاح

سوال: کیا نکاح خوانی کا کام صرف حکومت کے مقرر کردہ نکاح خوانوں کے ذریعے ہونا چاہیے؟

جواب: جی نہیں۔ اسلامی معاشرے میں کسی قسم کی کہانت (PRIESTHOOD) کے لیے جگہ نہیں ہے۔ ہر مسلمان جس طرح نماز پڑھا سکتا ہے اسی طرح نکاح بھی پڑھا سکتا ہے۔ بلکہ زوجین خود بھی دو گواہوں کے سامنے ایجاب و قبول کر سکتے ہیں۔ نکاح خواں کا ایک نیا عہدہ از روئے قانون اگر مقرر کر دیا جائے تو لامحالہ دو صورتوں میں سے ایک صورت اختیار کرنی پڑیگی۔ یا تو ہر اس نکاح کو باطل قرار دیا جائے جو سرکاری "پادری" کے بغیر کر لیا گیا ہو۔ یا پھر اسے جائز تسلیم کیا جائے۔ پہلی صورت میں شریعت۔ اور قانون کے درمیان تضاد واقع ہو جائے گا، کیونکہ شرعاً وہ نکاح صحیح ہوگا۔ اور دوسری صورت میں یہ قاعدہ مقرر کرنا فضول ہوگا۔

سوال: کیا نکاحوں کا رجسٹری کرانا لازمی ہونا چاہیے؟ اگر ایسا ہو تو اس کے لیے کیا طریق کار ہونا چاہیے اور اس کی خلاف ورزی کے لیے کیا اور کسے سزا ہونی چاہیے؟

جواب: نکاحوں کو ایک پبلک رجسٹر میں درج کرانے کا انتظام مفید تو ضرور ہے، مگر اسے لازم نہ ہونا چاہیے۔ شریعت نے نکاح کے لیے جو قواعد مقرر کیے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ نکاح کم از کم دو گواہوں کے سامنے ہو، اور اس کو علی الاعلان کیا جائے تاکہ زوجین کے رشتہ داروں اور قریب کے حلقۂ تعارف میں ان کا رشتہ معلوم و معروف ہو جائے۔ نزاعات کی صورت میں اس طریقے سے نکاح کی شہادت بہم پہنچنا کچھ زیادہ مشکل نہیں رہتا۔ تاہم قدیم شہادت

میں مزید سہولتیں دو طریقوں سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ ایک معیاری نکاح نامہ مرتب کر کے عام طور پر شائع کر دیا جائے تاکہ لوگ نکاح سے متعلق تمام ضروری امور اس میں درج کر کے شہادتیں ثبت کرا لیا کریں۔ دوسرے یہ کہ ہر محلے اور بستی میں نکاحوں کا ایک رجسٹر رکھ دیا جائے تاکہ جو بھی اس میں نکاح کا اندراج کرانا چاہے کرا دے۔ لوگ بالعموم خود ہی اپنے مفاد کی حفاظت کے لیے ان دونوں سہولتوں سے فائدہ اٹھائیں گے۔ لیکن اسے لازم کرنے میں دو قباحتیں ہیں۔ ایک یہ کہ خلاف ورزی کرنے والوں کو کوئی نہ کوئی سزا دینی ہو گی، اور اس طرح خواہ مخواہ ایک نئے جرم کا اضافہ ہو گا۔ دوسرے یہ کہ غیر رجسٹری شدہ نکاحوں کو تسلیم کرنے سے عدالتوں کو انکار کرنا ہو گا، حالانکہ جو نکاح گواہوں کے سامنے کیا جائے وہ شرعاً منعقد ہو جاتا ہے اور عدالت اُس کے وجود سے انکار کرنے کا حق نہیں رکھتی۔ پھر یہ بھی غور طلب ہے کہ آیا آپ غیر رجسٹری شدہ نکاحوں سے پیدا ہونے والے بچوں کو ناجائز اولاد قرار دیں گے اور انہیں پدری جائداد کی وراثت سے بھی محروم کریں گے؟ اگر یہاں تک آپ نہیں جانا چاہتے تو رجسٹری کو قانوناً لازم کرنا آخر کیا معنی رکھتا ہے۔

سوال۔ یہ معلوم کرنے کے لیے کہ زوجین میں سے ہر ایک نے کسی دباؤ کے بغیر اپنی رضامندی سے ایجاب و قبول کیا ہے کیا طریقہ اختیار کیا جائے؟

جواب۔ قانونی اغراض کے لیے ایجابی طور پر یہ معلوم ہونا ضروری نہیں ہے کہ نکاح کے فریقین نے اپنی رضامندی سے نکاح کیا ہے۔ جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ کسی فریق نے دباؤ کے تحت بلا رضا و رغبت مجبوراً ایجاب و قبول کیا ہے اُس وقت تک ہر نکاح کے متعلق یہی فرض کیا جائے گا کہ وہ برضا و رغبت ہوا ہے۔ اسلام میں ایجاب و قبول لازماً دو گواہوں کے سامنے ہوتا ہے۔ بالغ لڑکے کا نکاح اُس وقت تک صحیح نہیں ہوتا جب تک وہ گواہوں کے سامنے بالفاظ صریح اسے قبول نہ کرے۔ لڑکی کے لیے (اگر وہ باکرہ ہو) زبانی اقرار ضروری نہیں ہے، لیکن اگر وہ بآواز بلند رو دے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسے نکاح منظور نہیں۔ اس طرح شریعت نے خود رضامندی متحقق کرنے کا ایک قاعدہ مقرر کر دیا ہے، اور یہ بالکل کافی ہے۔ پس پردہ اگر لڑکے یا لڑکی پر کوئی دباؤ ڈالا گیا ہو تو اس کا ثبوت مدعی کو لانا چاہیے۔ قانون ایسے کسی دباؤ کے عدم کے لیے ثبوت کا طالب نہیں ہے، بلکہ اس کے وجود کا ثبوت مانگتا ہے اگر کوئی اُس کا دعویٰ کرے۔ دباؤ کے عدم کا ثبوت لازم کر دینے سے نہ صرف یہ کہ قانون کا منشا اُلٹ جائے گا بلکہ اس سے عملاً سخت مشکلات رونما ہوں گی

سوال - کیا آپ کے نزدیک کمسنی کی شادیوں کو روکنے کے لیے یہ قانون بنانا ضروری ہے کہ شادی کے وقت مرد کی عمر ۱۸ سال سے کم اور عورت کی ۱۵ سال سے کم نہ ہو۔

جواب - کم سنی کی شادیاں روکنے کے لیے کسی قانون کی حاجت نہیں، اور اس کے لیے ۱۸ سال اور ۱۵ سال کی عمر مقرر کر دینا بالکل غلط ہے۔ ہمارے ملک میں ۱۸ سال کی عمر سے بہت پہلے ایک لڑکا جسمانی طور پر بالغ ہو جاتا ہے، اور لڑکیاں بھی ۱۵ سال سے پہلے جسمانی بلوغ کو پہنچ جاتی ہیں۔ ان عمروں کو از روئے قانون نکاح کی کم سے کم عمر قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ ہمیں اس سے کم عمر والے لڑکوں اور لڑکیوں کی صرف شادی پر اعتراض ہے، کسی دوسرے طریقے سے جنسی تعلقات پیدا کر لینے پر کوئی اعتراض نہیں۔ شریعتِ اسلام نے اس طرح کی مصنوعی حدبندیوں سے اسی لیے احتراز کیا ہے کہ یہ درحقیقت بالکل غیر معقول ہیں۔ اس کے بجائے یہ بات لوگوں کے اپنے ہی اختیارِ تمیزی پر چھوڑ دینی چاہیے کہ وہ کب نکاح کریں اور کب نہ کریں۔ لوگوں میں تعلیم اور عقلی نشو ونما کے ذریعہ سے جتنا زیادہ شعور پیدا ہوگا اسی قدر زیادہ صحیح طریقہ سے وہ اپنے اس اختیارِ تمیزی کو استعمال کریں گے، اور کم سنی کے نامناسب نکاحوں کا وقوع، جو اب بھی ہمارے معاشرے میں کچھ بہت زیادہ نہیں ہے، روز بروز کم تر ہوتا چلا جائیگا۔ شرعاً ایسے نکاحوں کو جائز صرف اس لیے رکھا گیا ہے کہ بسا اوقات کسی خاندان کی حقیقی مصلحتیں اس کی متقاضی ہوتی ہیں۔ اس ضرورت کی خاطر قانوناً اسے جائز ہی رہنا چاہیے، اور اس کے نامناسب رواج کی روک تھام کے لیے قانون کے بجائے تعلیم اور عام بیداری کے وسائل پر اعتماد کرنا چاہیے۔ معاشرے کی ہر خرابی کا علاج قانون کا لٹھ ہی نہیں ہے۔

سوال - کیا آپ کے نزدیک نکاح کے لیے عمروں کا یہ تعین از روئے قرآنِ کریم یا از روئے حدیثِ صحیح ممنوع ہے؟

جواب - نکاح کے لیے عمروں کے تعین کی کوئی صریح ممانعت تو قرآن و حدیث میں نہیں ہے، مگر کم سنی کے نکاح کا جواز سنت سے ثابت ہے اور احادیثِ صحیحہ میں اس کے عملی نظائر موجود ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جو چیز شرعاً جائز ہے اس کو آپ قانوناً حرام کس دلیل سے کرتے ہیں؟ آپ کا ایک عمر از روئے قانون مقرر کر دینا یہ معنی رکھتا ہے کہ اس عمر سے کم میں اگر کوئی نکاح کیا جائے تو آپ اسے باطل قرار دینگے اور ملکی عدالتیں اس کو

تسلیم نہ کریں گی، کیا اُسے ناجائز اور باطل ٹھیرانے کے لیے کوئی اجازت قرآن یا حدیث صحیح میں موجود ہے؟ دراصل یہ طرزِ سوال بہت ہی مغالطہ آمیز ہے۔ تعیینِ عمر صرف ایک ایجابی پہلو ہی نہیں رکھتی بلکہ ساتھ ساتھ ایک سلبی پہلو بھی رکھتی ہے۔ اس کے معنی صرف یہی نہیں ہیں کہ آپ نکاح کے لیے محض ایک عمر مقرر کرنا چاہتے ہیں، بلکہ اس کے معنی یہ بھی ہیں کہ اس عمر سے پہلے نکاح کرنے کو آپ حرام بھی کرنا چاہتے ہیں۔ اس منفی پہلو کو نظر انداز کر کے صرف یہ پوچھنا کہ کیا اس کا مثبت پہلو ممنوع ہے، سوال کو ادھوری شکل میں پیش کرنا ہے۔ سوال کی تکمیل اس وقت ہوگی جب آپ ساتھ ساتھ یہ بھی پوچھیں کہ کیا ایک عمر خاص سے پہلے نکاح کو ناجائز ٹھیرانے کے حق میں کوئی دلیل قرآن یا کسی حدیث صحیح میں ملتی ہے؟

سوال - کیا آپ اس سے متفق ہیں کہ معاہدۂ ازدواج میں ہر ایسی شرط درج ہو سکتی ہے جو اسلام اور اخلاق کے بنیادی اصولوں کے خلاف نہ ہو اور عدالت اس کے ایفاء پر مجبور کرے؟

جواب - اس سوال کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصہ یہ ہے کہ کیا ایسی شرطیں معاہدۂ ازدواج میں درج ہو سکتی ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتی ہیں، مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایسی کچھ شرائط از روئے قانون معاہدۂ نکاح کا لازمی جز بنا دی جائیں اور حکومت کی طرف سے شائع کردہ معیاری نکاح نامے میں ان کو شامل کر دیا جائے۔ شریعت نے اس معاملے کو ہر انفرادی نکاح کے فریقین پر چھوڑا ہے اور انہیں اختیار دیا ہے کہ جو مباح شرطیں بھی وہ چاہیں آپس میں طے کر لیں۔ اِس حد سے تجاوز کر کے بعض شرطوں کو قانون یا رواج کی حیثیت دے دینا اصول کے بھی خلاف ہے۔ اور عملاً بھی اس سے بہت سی خرابیاں رونما ہو سکتی ہیں۔ ہمارے معاشرے میں جو بات تجربے سے ثابت ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ بالعموم کامیاب ازدواجی رشتے وہی ہوتے ہیں جن میں فریقین نے باہمی اعتماد پر معاملہ کیا ہو اور طرح طرح کی شرطوں سے ایک دوسرے کو باندھنے کی کوشش نہ کی ہو۔ شرطوں کی بندشیں عام طور پر الٹی خرابی پیدا کرتی ہیں۔ کیونکہ ان کی بدولت رشتے کا آغاز ہی بے اعتمادی سے ہوتا ہے۔ مصنوعی شرطوں کو رائج کرنے کے لیے صرف یہ دلیل کافی نہیں ہے کہ وہ اسلام اور اصولِ اخلاق کے خلاف نہیں ہیں۔ کسی چیز کے خلافِ اسلام اور خلافِ اخلاق نہ ہونے سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ اُسے ضرور کرنا چاہیے۔

سوال کا دوسرا حصہ یہ ہے کہ کیا عدالتیں ایسی شرطوں کے ایفاء پر حکماً مجبور کر سکتی ہیں جو معاہدۂ ازدواج میں

درج ہوں اور خلافِ اسلام و اخلاق نہ ہوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت کی مقرر کردہ شرطوں کے سوا جتنی شرطیں بھی معاہدۂ ازدواج میں درج کی گئی ہوں انہیں نافذ کرتے وقت عدالت کو صرف یہی نہیں دیکھنا چاہیے کہ وہ خلافِ اسلام و اخلاق نہیں ہیں، بلکہ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ طرفین کے انفرادی حالات میں وہ معقول اور منصفانہ بھی ہیں۔

سوال۔ کیا آپ اس سے متفق ہیں کہ از روئے قانون یہ صحیح تسلیم کیا جائے کہ معاہدۂ ازدواج میں یہ شرط درج ہو سکتی ہے کہ عورت کو بھی اعلانِ طلاق کا وہی حق حاصل ہو گا جو مرد کو حاصل ہے؟

جواب۔ اگر ایجاب و قبول کے وقت عورت یہ کہے کہ میں اپنے آپ کو تیرے نکاح میں اس شرط کے ساتھ دیتی ہوں کہ میں جب چاہوں اپنے اوپر طلاق وارد کرنے کی مختار ہونگی، اور مرد اسے قبول کرے تو قانوناً اس شرط کو صحیح تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ یہ صورت تفویضِ طلاق کی ہے اور فقہاء نے اسے جائز رکھا ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ تفویضِ طلاق کا قانوناً جائز ہونا اور چیز ہے اور اسلامی معاشرے میں اسے رواج دینے کی کوشش کرنا اور چیز۔ اس کا قانونی جواز تو صرف اس بنا پر ہے کہ مرد کو شریعت نے طلاق کا جو اختیار دیا ہے اسے وہ اپنی طرف سے نیابتہً یا وکالتہً جسے چاہے سونپ سکتا ہے اور عورت کو بھی وہ تفویض کر سکتا ہے۔ لیکن اس کی ترویج اور ہر معاہدۂ نکاح میں اس شرط کو شامل کرنے کی کوشش قطعاً اسلام کے منشا کے خلاف ہے۔ اسلام نے عورت اور مرد کے درمیان حقوق و اختیارات کا جو تناسب قائم کیا ہے اُس کا یہ فطری اور منطقی تقاضا ہے کہ زوجین میں سے صرف مرد ہی طلاق کا مختار ہو۔ اُس نے مہر اور زمانۂ عدت کا نفقہ اور چھوٹے بچوں کے زمانۂ رضاعت و حضانت کا خرچ کلیتہً مرد پر ڈالا ہے، اس لیے مرد مجبور ہے کہ طلاق کا اختیار استعمال کرنے میں احتیاط سے کام لے، کیونکہ اس کا پورا مالی نقصان اسی کو برداشت کرنا ہوگا۔ بخلاف اس کے عورت پر کوئی مالی ذمہ داری اس نے عائد نہیں کی ہے بلکہ طلاق کے نتیجے میں اسے کچھ لینا ہی ہوتا ہے، دینا کچھ نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ اختیارِ طلاق کے استعمال میں سخت بے احتیاطی کر سکتی ہے، بلکہ ذرا سے اشتعال پر بھی بے تکلف طلاق دے سکتی ہے۔ اِن وجوہ سے عورت کی طرف اس اختیار کو منتقل کر دینا اُس اسکیم کے بالکل خلاف ہے جو اسلام نے اپنے ازدواجی قانون میں پیشِ نظر رکھی ہے۔ اس غلط طریقے کو اگر رائج کیا گیا تو معاشرے میں اس کے بہت بُرے نتائج رونما ہونگے اور ہم کثرتِ طلاق کی ایک ایسی وبا سے دوچار ہو جائیں گے جس سے اب تک ہمارا معاشرہ محفوظ رہا ہے۔

سوال۔ ہمارے معاشرے کے بعض طبقوں میں دختر فروشی کا مکروہ رواج پایا جاتا ہے۔ اس کے انسداد کے لیے آپ کے نزدیک کس قسم کا اقدام مناسب ہوگا تاکہ والدین یا ولی لڑکی کو نکاح میں دیتے ہوئے رقمیں وصول نہ کرسکیں؟

جواب۔ یہ ایک نہایت مکروہ رسم ہے۔ اسے قانوناً جرم ٹھیرا دینا چاہیے اور ان لوگوں کے لیے قید یا جرمانے کی سزا تجویز کرنی چاہیے۔ جو لڑکیوں کو اس طرح فروخت کرتے ہیں۔

سوال۔ کیا آپ کے نزدیک یہ مناسب ہوگا کہ ایک معیاری نکاح نامہ مرتب کیا جائے اور نکاح کے تمام اندراجات اس کے مطابق ہوں؟

جواب۔ یہ عین مناسب ہے۔ ماہرین فقہ کے مشورے سے اس طرح کا ایک نکاح نامہ ضرور مرتب ہونا چاہیے، بلکہ اس کے ساتھ ازدواجی قانون کے ضروری احکام بھی منسلک ہونے چاہئیں جن کے نہ جاننے کی وجہ سے لوگ بالعموم غلطیاں کرتے ہیں۔

طلاق

سوال۔ اگر کوئی شوہر بیک وقت تین طلاقیں دے تو کیا آپ کے نزدیک اسے قطعی طلاق مغلظہ شمار کیا جائے یا تین طہروں میں تین طلاقوں کے اعلان کے بغیر جیسا کہ قرآن میں ہدایت کی گئی ہے یہ مغلظہ شمار نہ ہو؟

جواب۔ ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ تین طلاق اگر بیک وقت دیئے جائیں تو وہ تین ہی طلاق شمار ہونگے۔ اور میرے نزدیک یہی صحیح تر بات ہے۔ اس لیے میں یہ مشورہ نہیں دے سکتا کہ اس قاعدے میں کوئی تغیر کیا جائے لیکن یہ امر مسلّم ہے کہ ایسا کرنا گناہ ہے کیونکہ یہ اُس صحیح طریقے کے خلاف ہے جو اللہ اور اس کے رسول نے طلاق دینے کے لیے سکھایا ہے۔ اس لیے اس غلط طریقے کی روک تھام ضرور ہونی چاہیے۔ میری رائے میں اس غرض کے لیے حسب ذیل تدابیر مناسب ہونگی:۔

الف۔ مسلمانوں کو عام طور پر طلاق کے صحیح طریقے سے واقف کرایا جائے۔ اس کی حکمتیں اور اس کے فوائد سمجھائے جائیں، اور اس کے مقابلے میں طلاق بدعی کے نقصانات سے آگاہ کیا جائے، نیز یہ بھی بتایا جائے کہ اس غلط طریقے سے طلاق دینے والا گناہ گار ہوتا ہے۔ یہ چیز تعلیم کے نصاب میں بھی شامل ہونی چاہیے اور ریڈیو اور پریس

کے ذریعہ سے بھی نشر ہونی چاہیے، اور نکاح ناموں کے ساتھ جو احکام منسلک ہوں اُن میں بھی اسے درج ہونا چاہیے۔

ب۔ دستاویز نویسوں کو حکماً تین طلاق کی دستاویز لکھنے سے منع کر دیا جائے، اور خلاف ورزی کرنے والوں کے لیے جُرمانہ مقرر کر دیا جائے۔

ج۔ بیک وقت تین طلاق دینے والوں کے لیے بھی سزائے جرمانہ مقرر کر دی جائے۔ اس کے لیے ہمارے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عمل کی نظیر موجود ہے۔ ان کا طریقہ یہ تھا کہ جب کبھی مجلس واحد میں تین طلاق دینے کا معاملہ ان کے سامنے پیش ہوتا وہ طلاق کو نافذ کرنے کے ساتھ طلاق دینے والے کو سزا بھی دیتے تھے۔

سوال۔ کیا طلاقوں کا رجسٹری کرانا لازمی قرار دیا جائے؟

جواب۔ طلاقوں کی رجسٹری کا انتظام تو ضرور ہونا چاہیے مگر وہ صرف اختیاری ہونی چاہیے۔ لازم قرار دینے میں متعدد قباحتیں ہیں۔ عدالتوں میں ہر اس طلاق کو تسلیم کیا جانا چاہیے جس کی شہادت بہم پہنچے یا طلاق دینے والا جس کا اقرار کرے قطع نظر اس سے کہ وہ رجسٹری شدہ ہو یا نہیں۔

سوال۔ اگر طلاق کی رجسٹری نہ ہو تو آپ کے نزدیک اس کی کیا سزا ہونی چاہیے؟

جواب۔ رجسٹری نہ کرانے کے لیے کسی سزا کی حاجت نہیں۔

سوال۔ کیا مختلف علاقوں کے لیے مصالحتی مجالس مقرر کی جائیں اور کسی طلاق کو اس وقت تک صحیح تسلیم نہ کیا جائے جب تک کہ فریقین اُن مجالس کی طرف رجوع نہ کر چکے ہوں جن میں زوجین کے خاندانوں کی طرف سے بھی ایک ایک حَکَم شامل ہو؟

جواب۔ اس طرح کی مصالحتی مجالس تو ضرور قائم ہونی چاہئیں، اور عدالتوں کے لیے بھی یہ قاعدہ مقرر کرنا چاہیے کہ وہ ازدواجی نزاعات کا فیصلہ کرنے سے پہلے قرآنِ مجید کے مقرر کردہ طریقۂ تحکیم پر عمل کریں۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے کہ جس طلاق کا معاملہ مصالحتی مجالس یا خاندانی حَکَموں کے سامنے نہ گیا ہو اس کو سرے سے تسلیم ہی نہ کیا جائے۔ شریعت کی رُو سے ہر وہ طلاق واقع ہو جاتی ہے جس میں طلاق کے ارکان و شروط پائے جائیں۔ اس کے وقوع کی شرائط میں شرعاً یہ چیز شامل نہیں ہے کہ آدمی کسی حَکَم یا مصالحتی مجلس سے رجوع کرے۔ اب اگر ایسی طلاق کو جو شرعاً واقع ہو چکی ہو، عدالتیں تسلیم نہ کریں تو لوگ سخت پیچیدگیوں میں پڑ جائیں گے اور یہ قاعدہ اسلامی

شریعت سے متناقض ہو جائے گا۔

سوال۔ کیا "ازدواجی و عائلی عدالت" کو مطلقہ کے مطالبے پر یہ اختیار ہونا چاہیے کہ وہ مطلقہ کو تاحین حیات یا تا عقدِ ثانی نفقہ دلوائے؟

جواب۔ یہ بات شریعت کے خلاف بھی ہو گی اور انصاف کے خلاف بھی۔ قرآن اور حدیث میں وہ صورتیں معین کر دی گئی ہیں جن میں ایک مطلقہ عورت طلاق دینے والے شوہر سے نفقہ پانے کی حق دار ہوتی ہے، اور یہ بھی طے کر دیا گیا ہے کہ ان مختلف صورتوں میں وہ کتنی مدت کے لیے حق دار رہتی ہے۔ تاحینِ حیات یا تا عقدِ ثانی نفقہ پانے کا استحقاق اس شرعی ضابطے کے خلاف ہو گا۔ اور عقل بھی یہ نہیں مانتی کہ ایک شخص جو ایک عورت کو طلاق دے چکا ہے اور جو اس سے اب کسی قسم کا فائدہ اٹھانے کا حق دار نہیں ہے، مدت العمر یا تا عقدِ ثانی اس کے مصارف کا بار اٹھانے پر مجبور کیا جائے۔ یہ چیز خود عورتوں کی اخلاقی پوزیشن کو بھی گرا دینے والی ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ کوئی خود دار اور شریف عورت یہ بات کبھی گوارا کر سکتی ہے کہ وہ ایک غیر شخص سے، جس کی بیوی وہ نہیں ہے، اپنے مصارف کی کفالت کرائے۔ ایسا ضابطہ اپنے قوانین میں درج کر کے ہم اپنے معاشرے کے طبقۂ اناث کی عزت پر بُری طرح حرف لائیں گے، اور اس کا فائدہ صرف وہ چند عورتیں ہی اٹھائیں گی جو اپنے اخلاقی وقار کی بہ نسبت مال کو زیادہ اہمیت دینے والی ہوں۔

عورت کی طرف سے مطالبۂ طلاق

سوال۔ کیا آپ ڈیسولیوشن آف میرج ایکٹ ۱۹۳۹ء (انفساخ نکاح مسلمین ۱۹۳۹ء) کی تمام دفعات کو جامع اور تشفی بخش سمجھتے ہیں یا آپ کے نزدیک اس میں اضافہ و ترمیم ہونی چاہیے؟

جواب۔ مذکورہ ایکٹ میرے سامنے نہیں ہے اس لیے میں اس پر کوئی اظہار رائے نہیں کر سکتا۔ اچھا ہوتا کہ اس سوال نامے کے ساتھ اس ایکٹ کی نقل بھی شامل ہوتی۔

سوال۔ کیا آپ کے نزدیک یہ مناسب ہو گا کہ خلع کے متعلق مجلس آئین ساز واضح اور غیر مبہم قانون وضع کرے؟

جواب۔ مناسب یہ ہو گا کہ صرف خلع ہی کے متعلق نہیں بلکہ تمام ازدواجی معاملات کے متعلق اسلامی

احکام ایک کتابچہ کی صورت میں مدوّن (CODIFY) کر دیئے جائیں اور اس غرض کے لیے علماء اور تجربہ کار قانون دانوں کی ایک کمیٹی بنا دی جائے۔

تعدّدِ ازدواج

سوال: قرآن کریم میں تعدّدِ ازدواج کی بابت ایک ہی آیت ۴:۳ ہے جو حقوقِ یتامیٰ کی حفاظت کے ساتھ وابستہ ہے۔ کیا آپ کے نزدیک جہاں حقوقِ یتامیٰ کا سوال نہ ہو وہاں تعدّدِ ازدواج کو ممنوع کیا جا سکتا ہے؟

جواب۔ یہ خیال غلط ہے کہ قرآن مجید کی مذکورہ آیت کا حکم حقوقِ یتامیٰ کی حفاظت کے ساتھ وابستہ ہے، اور یہ رائے بھی غلط ہے کہ جہاں حقوقِ یتامیٰ کا سوال نہ ہو وہاں تعدّدِ ازدواج کو ممنوع کیا جا سکتا ہے۔ قرآن مجید میں بکثرت مثالیں ایسی موجود ہیں جن میں ایک حکم بیان کرنے کے ساتھ اُن حالات کا بھی ذکر کیا گیا ہے جن میں اس حکم کے بیان کی حاجت پیش آئی ہے، یا جن میں اس کی ضرورت پیش آسکتی ہے، یا جن سے وہ حکم متعلق ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا اور کسی قانون داں آدمی سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ اس سے یہ نتیجہ نکالے گا کہ ایسا ہر حکم صرف اُنہی حالات کے ساتھ "وابستہ" ہے جن کا ذکر کر دیا گیا ہے، اور دوسرے تمام حالات میں اس حکم پر عمل کرنا یا اس اجازت سے فائدہ اُٹھانا ممنوع ہے۔ مثال کے طور پر سورۂ بقرہ کی آیت ۲۸۳ میں فرمایا گیا ہے کہ "اگر تم سفر پر ہو اور (قرض کی دستاویز لکھنے کے لیے) تم کو کاتب نہ ملے تو پھر رہن با قبضہ ہونا چاہیے" کیا قانون کی سمجھ رکھنے والا کوئی آدمی اس کا یہ مطلب لے سکتا ہے کہ اسلامی شریعت میں رہن بالقبض کا جواز صرف سفر اور کاتب نہ ملنے کی حالت کے ساتھ وابستہ ہے؟ اسی طرح سورۂ نساء کی آیت ۲۳ میں جن عورتوں کے ساتھ نکاح حرام کیا گیا ہے ان میں سوتیلی بیٹی کی حرمت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے: "اور تمہاری وہ پروردہ لڑکیاں جو تمہاری گودوں میں ہیں تمہاری اُن بیویوں سے جن کے ساتھ تم ہم بستر ہو چکے ہو"۔ کیا اس کا یہ مطلب لیا جا سکتا ہے کہ سوتیلی بیٹی کی حرمت صرف اس حالت کے ساتھ وابستہ ہے جبکہ اس نے سوتیلے باپ کے گھر میں پرورش پائی ہو؟ ان مثالوں سے یہ بات بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ تعدّدِ ازدواج کی اجازت جس آیت میں بیان ہوئی ہے اس کے ساتھ حقوقِ یتامیٰ کی حفاظت کا ذکر کرنے کا مقصد اس اجازت کو صرف اسی حالت کے ساتھ

وابستہ کر دینا نہیں ہے جبکہ یتامیٰ کا کوئی معاملہ درپیش ہو۔ بلکہ اگر اس موقع و محل کو دیکھا جائے جس میں یہ آیت آئی ہے تو نتیجہ اس کے بالکل برعکس نکلتا ہے۔ تعددِ ازدواج اس آیت کے نزول سے پہلے عرب میں رائج تھا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم خود متعدد بیویاں رکھتے تھے، اور بکثرت صحابۂ کرام کے گھروں میں ایک سے زائد بیویاں موجود تھیں قرآن میں اس کی کوئی ممانعت نہ آنا بجائے خود اس رواج کے جواز کے لیے کافی دلیل تھا۔ اس لیے یہ آیت دراصل تعددِ ازدواج کی اجازت دینے کے لیے نازل ہی نہیں ہوئی تھی، بلکہ جنگِ احد کے بعد اس کے نزول کا مقصد مسلمانوں کو یہ رہنمائی دینا تھا کہ جنگِ اُحد کے نتیجے میں بکثرت لوگوں کی شہادت سے یتامیٰ کی پرورش کا جو مسئلہ پیدا ہو گیا ہے اس پر پریشان ہونے کی کوئی ضرورت نہیں، اس مسئلے کو تم لوگ تعددِ ازدواج کے طریقے سے حل کر سکتے ہو جو پہلے ہی سے تمہارے لیے جائز ہے۔ اس طرح اس آیت نے کوئی نئی اجازت نہیں دی ہے بلکہ پہلے سے جو اجازت عملاً چلی آ رہی تھی اس سے ایک خاص اجتماعی مسئلے کو حل کرنے میں مدد لینے کی تلقین کی ہے۔ البتہ نئی بات اس میں صرف یہ تھی کہ پہلے تعددِ ازدواج غیر مقید تھا، اور اب اس کو زیادہ سے زیادہ چار کی حد کے ساتھ مقید کر دیا گیا۔ اس پس منظر سے جو شخص واقف ہو وہ کبھی اس غلط فہمی میں نہیں پڑ سکتا کہ اس آیت میں تعددِ ازدواج کی پہلی مرتبہ اجازت دی گئی تھی اور اس اجازت کو صرف اُس حالت کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا تھا جبکہ یتامیٰ کے حقوق کی حفاظت کے لیے اس سے فائدہ اٹھانے کی ضرورت پیش آئے۔

سوال۔ کیا آپ کے نزدیک یہ لازمی ہونا چاہیے کہ عقدِ ثانی کا ارادہ رکھنے والا شخص عدالت سے اجازت حاصل کرے؟

جواب۔ شریعت نے عقدِ اول اور عقدِ ثانی و ثالث و رابع میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ ان سب کی کھلی اجازت ہے۔ اگر عقدِ اول کسی عدالت کی اجازت کے ساتھ مشروط نہیں ہو سکتا تو ثانی کیا، ثالث و رابع بھی نہیں ہو سکتا۔ اس طرح کی تجویزیں صرف اُسی صورت میں قابلِ غور ہو سکتی ہیں جبکہ پہلے یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ایک سے زائد نکاح کرنا ایک برائی ہے جس کو اگر روکا نہ جا سکے تو کم از کم اس پر پابندیاں ہی عائد ہونی چاہئیں۔ یہ نقطۂ نظر رومن لا کے فلسفۂ قانون کا ہے نہ کہ اسلام کے فلسفۂ قانون کا۔ اس لیے اسلامی قانون کی بحث میں ایسی تجویزیں لانا جن کا بنیادی تصور ہی اسلام کے تصور سے مختلف ہو اصولاً بالکل غلط ہے۔

سوال۔ کیا آپ کے نزدیک یہ قانون ہونا چاہیے کہ عدالت یہ اجازت اس وقت تک نہیں دے سکتی جب تک اسے یہ اطمینان نہ ہو کہ درخواست دہندہ دونوں بیویوں اور ان کی اولاد کی اُس معیارِ زندگی کے مطابق کفالت کر سکتا ہے جس کے وہ عادی ہیں؟

جواب۔ اوپر کے جواب کے بعد یہ سوال آپ سے آپ خارج از بحث ہو جاتا ہے۔ تاہم مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس تجویز کی بعض کمزوریوں کی طرف اشارہ کر دیا جائے۔ اس میں یہ خیال پیش کیا گیا ہے کہ عدالت عقدِ ثانی کی اجازت صرف اُس صورت میں دے جبکہ ایک شخص دو بیویوں اور ان کی اولاد کی کفالت کر سکتا ہو۔ سوال یہ ہے کہ جو شخص ایک بیوی اور اس کی اولاد کی بھی کفالت نہ کر سکتا ہو اسے نکاح کی کھلی چھٹی کیوں ملی ہے؟ کیوں نہ ہر شخص کے عقدِ اول کا معاملہ بھی عدالت کی اجازت سے مشروط ہو اور اس کے لیے بھی یہ قید نہ لگا دی جائے کہ جب تک نکاح کا ہر خواہشمند عدالت کو اپنی مالی پوزیشن کے متعلق اطمینان نہ دلا دے اس وقت تک کسی کو نکاح کی اجازت نہ دی جائے؟ پھر یہ عجیب بات ہے کہ محبت اور سنجوگ اور خاندانی زندگی کے لطف و اطمینان کا ہر سوال نظر انداز کر کے صرف اس ایک سوال کو نکاحِ ثانی کے معاملے میں اہمیت دی گئی ہے کہ یہ کام کرنے والا دو بیویوں اور ان کی اولاد کے مالی بار کا متحمل ہو سکے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ عقدِ ثانی غریب اور متوسط طبقے کے لیے تو ممنوع ہو، مگر اونچے طبقے کے لیے یہ حق پوری طرح محفوظ ہے۔ اس سے بھی زیادہ دلچسپ کمزوری اس میں یہ ہے کہ عدالت صرف یہ دیکھ کر ایک شخص کو نکاحِ ثانی کی اجازت دے دیگی کہ وہ دو بیویوں اور ان کی اولاد کا متکفل ہو سکتا ہے، حالانکہ محض متکفل ہو سکنا عملاً متکفل ہونے کے لیے کوئی ضمانت نہیں ہے۔ ہمارے سامنے بکثرت مثالیں ایسے لوگوں کی موجود ہیں جو بڑی بڑی آمدنیاں رکھتے ہیں اور ایک بیوی کو نذرِ تغافل کیے رکھتے ہیں۔ عدالتوں کی اجازت کی قید ان خرابیوں کا آخر کیا سدباب کرتی ہے؟ ایسی خام تجویزوں کے بجائے کیا یہ بہتر نہیں ہے کہ ہم شریعت کے اس قاعدے ہی پر اکتفا کریں کہ ایک شخص ایک سے زائد نکاح کرنے کے معاملہ میں اپنی مرضی کا مختار ہو اور جس بیوی کو بھی اس سے کسی نوع کی بے انصافی کا شکوہ ہو اس کی داد رسی کے لیے عدالت کا دروازہ کھلا رہے۔

سوال ا۔ کیا یہ قانون ہونا چاہیے کہ دوسری شادی کرنے والے کی کم از کم نصف تنخواہ پہلی بیوی اور اس کی

اولاد کو عدالت دلوائے ؟

سوال (۲)، اور جو لوگ تنخواہ دار نہیں بلکہ دوسرے ذرائع آمدنی رکھتے ہیں ان سے عدالت ضمانت لے کہ وہ اپنی آمدنی کا کم از کم نصف پہلی بیوی اور اس کی اولاد کو دیتے رہیں گے ؟

جواب :- یہ تجویز بالکل غلط ہے۔ ایک آدمی لازماً صرف اپنے ہی بال بچوں کا کفیل نہیں ہوتا، بلکہ والدین، چھوٹے بہن بھائی اور دوسرے مستحق اعزہ بھی بہت سے لوگوں کے ساتھ ہوتے ہیں جن کی انہیں خدمت اور کفالت کرنی ہوتی ہے۔ اس صورت میں یہ ضابطہ بنا دینا کہ دوسری شادی کرنے والے کی کم از کم نصف آمدنی ضرور پہلی بیوی کو دلوائی جائے سراسر بے انصافی ہے۔ پھر اگر پہلی بیوی بے اولاد ہو اور دوسری صاحب اولاد، تو یہ کس اصول انصاف کا تقاضا ہے کہ شوہر کی آدھی آمدنی بے اولاد بیوی کے لیے مخصوص کر دی جائے اور دوسری بیوی اولاد سمیت بقیہ نصف میں گزر کرے ؟ شریعت ایسے اندھے ضابطے بنانے کے بجائے یہ قاعدہ مقرر کرتی ہے کہ بیویوں کے درمیان شوہر خود عدل کرے، اور اگر کسی بیوی کی طرف سے بے انصافی کی شکایت عدالت میں آئے تو قاضی اس خاندان کے حالات کو دیکھ کر انصاف کی مناسب صورت تجویز کر دے۔

مہر

سوال :- کیا آپ کے نزدیک یہ قانون بن جانا چاہیے کہ معاہدۂ ازدواج میں جو مہر مقرر کیا گیا ہے خواہ اس کی مقدار کتنی ہی کثیر کیوں نہ ہو وہ شوہر کے لیے واجب الادا ہے ؟

جواب :- مہر تو شرعاً ہے ہی واجب الادا چیز۔ اس کے لیے الگ قانون بنانے کی کیا حاجت ہے ؟ البتہ اگر اس کا مطلب ایسا قانون بنانا ہے کہ ہر مقدار مہر لازماً ہر حال میں واجب الادا ہو، تو یہ قرآن کے بھی خلاف ہے اور عقل و انصاف کے بھی خلاف۔ قرآن عورت کو مہر معاف کرنے کا حق بھی دیتا ہے، اور مہر میں کمی قبول کرنے کا حق بھی۔ نیز اگر مہر شوہر کی حیثیت سے بہت زیادہ ہو، یا بعد میں کسی وقت شوہر کے مالی حالات ایسے ہو جائیں کہ وہ کسی طرح ایک گراں قدر مہر ادا کرنے کے قابل نہ رہے، یا کسی عقد نکاح میں ایسا مہر بندھوا لیا گیا ہو جسے کوئی شخص بھی معقول نہ تسلیم کر سکتا ہو، تو ایسی صورتوں میں عدالت یا پنچوں کے لیے مناسب رقم پر راضی نامہ کرا دینے کا دروازہ کھلا رہنا چاہیے۔

سوال۔ کیا آپ مناسب سمجھتے ہیں کہ مطالبۂ مہر کے لیے از روئے قانون کسی مدت کی تحدید نہ ہو؟
جواب۔ مہر کی وصولی کے لیے مدت کا تعین اور عدمِ تعین فریقین کی باہمی قرارداد پر منحصر ہے۔ اس معاملے میں قانون کو کسی مداخلت کی ضرورت نہیں۔

سوال۔ اس بارے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر نکاح نامے میں ادائے مہر کی صورت کا کوئی تعین نہ ہو تو نصف مہر معجل (عند الطلب) اور نصف دیگر مؤجل (بعد انفساخ نکاح یا وفات شوہر یا بصورت طلاق) شمار ہو؟

جواب۔ ایسی صورت میں سارا مہر عند المطالبہ واجب الادا ہونا چاہیے۔ البتہ اگر عدالت یہ دیکھے کہ مقدار مہر فی الواقع شوہر کی حیثیت سے بہت زیادہ رکھی گئی ہے تو وہ انصاف کو ملحوظ رکھ کر ادائیگی مہر کے لیے کوئی مناسب صورت تجویز کر سکتی ہے۔ اس معاملہ میں قانون بنا کر عدالتوں کے ہاتھ باندھ دینا ٹھیک نہیں ہے۔

حضانت

سوال۔ موجودہ قانون کی رُو سے بچوں کی حضانت کا حق ماں کو خاص عمروں تک حاصل ہے یعنی لڑکا ہو تو سات سال اور لڑکی ہو تو بلوغ تک۔ حضانت کے لیے عمروں کا یہ تعین نہ قرآن میں ہے اور نہ کسی حدیث میں، بلکہ یہ بعض فقہاء کا اجتہاد ہے۔ کیا آپ کے نزدیک اس میں کوئی ترمیم ہو سکتی ہے؟
جواب۔ اس معاملے میں صحیح بات یہ ہے کہ بچوں کا مفاد ہر دوسری چیز پر مقدم ہے۔ ہر انفرادی مقدمے میں حالات کو دیکھتے ہوئے بچوں کی تعلیم و تربیت کے لیے ماں اور باپ میں سے جس کی حضانت بھی زیادہ موزوں نظر آئے اسے ترجیح دی جائے۔ کسی ایک کے حق میں قانون بنا دینا مناسب نہیں ہے۔ البتہ قانوناً یہ لازم ہونا چاہیے کہ جس فریق کی حضانت میں بھی بچے دیئے جائیں وہ دوسرے فریق سے ان کے ملنے میں مزاحم نہ ہو۔ مشہور فقہاء میں سے علامہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کی رائے بھی وہی ہے جو میں نے اوپر عرض کی ہے۔

بیوی بچوں کا گزارہ

سوال۔ کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ کوئی شوہر کسی معقول وجہ کے بغیر بیوی کو گزارہ نہ دے تو بیوی کو

یہ حق حاصل ہو کہ وہ خاص "ازدواجی وعائلی عدالت" میں اس پر دعویٰ دائر کر سکے؟

جواب۔ جی ہاں

سوال۔ موجودہ کریمنل پروسیجر کوڈ (ضابطۂ فوجداری) کی دفعہ ۴۸۸ کے مطابق بیوی عدالت فوجداری میں نفقے کا دعویٰ کر سکتی ہے لیکن عدالت فوجداری زیادہ سے زیادہ سو روپے ماہانہ دلوا سکتی ہے۔ کیا آپ اس مقدار کے اضافے کے حق میں ہیں؟

جواب۔ جی ہاں۔ عدالت کو یہ حق ہونا چاہیے کہ زوجین کی حیثیت کے مطابق نفقہ دلوائے۔ کسی خاص مقدار کا تعین از روئے قانون کر دینا مناسب نہیں۔

سوال۔ کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ ایک بیوی گذشتہ تین سال تک کے نفقے کا مطالبہ کر سکے؟

جواب۔ تین سال کی قید صحیح نہیں ہے۔ جب سے شوہر نے بیوی کو نفقہ سے محروم کر رکھا ہو اُسی وقت سے اُس کا نفقہ دلوانا چاہیے۔

سوال۔ کیا آپ مناسب سمجھتے ہیں کہ اگر بیوی نے نکاح نامے میں میعادِ نفقہ کے متعلق خاص شرط لکھوا لی ہو تو اسے محض مدتِ عدت تک ہی نہیں بلکہ مدتِ مشروطہ تک نفقہ ملے؟

جواب۔ نکاح کے وقت اکثر ایسا ہوتا ہے کہ برادری اور خاندان کے دباؤ سے، یا لحاظ مروت کی بنا پر غیر معقول شرائط تسلیم کر لی جاتی ہیں۔ اس طرح کی شرطوں کی حوصلہ افزائی نہیں ہونی چاہیے۔ نفقہ کا جائز حق ایک عورت کو جس حد تک حاصل ہے اُس سے زیادہ کی کوئی شرط اگر معاہدۂ نکاح میں لکھوائی گئی ہو تو اسے از روئے قانون نافذ نہیں ہونا چاہیے۔

تولیتِ املاک

سوال۔ کیا آپ اس سے متفق ہیں کہ باپ کی عدم موجودگی میں عدالت ماں کو بچوں کی املاک کی متولیہ قرار دے بشرطیکہ عدالت کے نزدیک اس کا تقرر بچوں کی بہبود اور املاک کے تحفظ کے منافی نہ ہو؟

جواب۔ یہ اُس صورت میں ہونا چاہیے جبکہ بچوں کے مفاد کی حفاظت کے لیے ماں کو متولی بنانا ضروری

ہو، مثلاً خاندان میں کوئی ایسا مرد موجود نہ ہو جو متولی بن سکتا ہو، یا موجود تو ہو مگر اس کے ہاتھ میں تولیت دینے سے بچوں کے مفاد کو خطرہ ہو۔

سوال۔ کیا آپ یہ قانون بنانے کے حق میں ہیں کہ نابالغوں کی املاک کے متولی کو یہ اختیار حاصل نہ ہو کہ وہ عدالت کی اجازت کے بغیر املاک کو فروخت یا رہن کر سکے؟

جواب۔ یہ تجویز بالکل مناسب ہے۔

وراثت اور وصیّت

سوال (۱) کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ اگر پاکستان کے کسی حصے میں ابھی تک وراثت اور وصیت کے بارے میں شرعی قوانین پر عمل نہیں ہو رہا تو بلا تاخیر ایسا قانون وضع کیا جائے کہ اس بارے میں شرعی قوانین ہر حصۂ ملک پر عائد ہوں؟

سوال (۲) موجودہ قانونی ضابطے کی پیچیدگی کے پیشِ نظر عورتوں کی مجبوریوں کو رفع کرنے کے لیے کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ جب کبھی وراثت کے معاملے میں عورت مدعیہ ہو تو معمولی سول کورٹ اس کا مقدمہ عجلتِ انفصال کے لیے ازدواجی و عائلی عدالت میں منتقل کر دے؟

جواب۔ دونوں تجویزیں مناسب ہیں۔

سوال۔ کیا قرآن کریم میں کوئی نص صریح موجود ہے یا کسی صحیح حدیث میں یہ تعلیم ملتی ہے کہ یتیم پوتے پوتی یا نواسے نواسی کو بہر حال محروم الارث کر دیا جائے؟

جواب۔ یہ مسئلہ اُن اصولی احکام سے خود بخود نکلتا ہے جو قرآن و حدیث میں تقسیم میراث کے متعلق دیئے گئے ہیں، اور اس کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں ردّ و بدل کر کے یتیم پوتے یا نواسے نواسی کو وارث بنانے کی جو صورت بھی تجویز کی جائے اُس سے قانونِ میراث کا وہ سارا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے جو قرآن و سنت کے اصولی احکام پر مبنی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہائے اسلام شروع سے آج تک اس پر متفق رہے ہیں۔ یہاں چونکہ اس مسئلے کی پوری توضیح ممکن نہیں ہے اس لیے میں آپ کو مشورہ دونگا کہ جماعت اسلامی کے شائع کردہ پمفلٹ "پوتے کی وراثت کا مسئلہ" صفحہ ۹ تا ۴۰ ملاحظہ فرمائیں (باقی ص ۲۸۵ پر)

تفہیم القرآن

النُّور

(۳)

اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں، پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں، ان کو اسّی کوڑے مارو اور ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو، اور وہ خود ہی فاسق ہیں سوائے اُن لوگوں کے جو اس حرکت کے بعد تائب ہو جائیں اور اصلاح کر لیں کہ اللہ ضرور (اُن کے حق میں) غفور و رحیم ہے[۶]۔

---

[۶] اس حکم کا منشا یہ ہے کہ معاشرے میں لوگوں کی آشنائیوں اور ناجائز تعلقات کے چرچے قطعی طور پر بند کر دیئے جائیں، کیونکہ اس سے بے شمار برائیاں پھیلتی ہیں، اور ان میں سب سے بڑی برائی یہ ہے کہ اس طرح غیر محسوس طریقے پر ایک عام زناکارانہ ماحول بنتا چلا جاتا ہے۔ ایک شخص مزے لے لے کر کسی کے صحیح یا غلط، گندے واقعات دوسروں کے سامنے بیان کرتا ہے۔ دوسرے اس میں نمک مرچ لگا کر اور لوگوں تک انہیں پہنچاتے ہیں، اور ساتھ ساتھ کچھ مزید لوگوں کے متعلق بھی اپنی معلومات یا بدگمانیاں بیان کر دیتے ہیں۔ اس طرح نہ صرف یہ کہ شہوانی جذبات کی ایک عام رو چل پڑتی ہے، بلکہ بُرے میلانات رکھنے والے مردوں اور عورتوں کو یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ معاشرے میں کہاں کہاں اُن کے لئے قسمت آزمائی کے مواقع موجود ہیں۔ شریعت اس چیز کا سدباب پہلے ہی قدم پر کر دینا چاہتی ہے۔ ایک طرف وہ حکم دیتی ہے کہ اگر کوئی زنا کرے اور شہادتوں سے اس کا جرم ثابت ہو جائے تو اس کو وہ انتہائی سزا دو جو کسی اور جرم پر نہیں دی جاتی۔ اور دوسری طرف وہ فیصلہ کرتی ہے کہ جو شخص کسی پر زنا کا الزام لگائے وہ یا تو شہادتوں سے اپنا الزام ثابت کرے، ورنہ اس پر اسّی کوڑے برسا دو تاکہ آئندہ کبھی وہ اپنی زبان سے ایسی بات بلا ثبوت نکالنے کی جرأت نہ کرے۔ بالفرض اگر الزام لگانے والے نے کسی کو اپنی آنکھوں سے بھی بدکاری کرتے دیکھ لیا ہو تب بھی اسے

خاموش رہنا چاہیے اور دوسروں تک اسے نہ پہنچانا چاہیے، تاکہ گندگی جہاں ہے وہیں پڑی رہے، آگے نہ پھیل سکے۔ البتہ اگر اس کے پاس گواہ موجود ہیں تو معاشرے میں بیہودہ چرچے کرنے کے بجائے معاملہ حکام کے پاس لے جائے اور عدالت میں ملزم کا جرم ثابت کر کے اسے سزا دلوا دے۔

اس قانون کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی تفصیلات نگاہ میں رہیں۔ اس لیے ہم ذیل میں ان کو نمبروار بیان کرتے ہیں:۔

(۱) آیت میں الفاظ "وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ" استعمال ہوئے ہیں جن کے معنی ہیں "وہ لوگ جو الزام لگائیں" لیکن سیاق و سباق یہ بتاتا ہے کہ یہاں الزام سے مراد ہر قسم کا الزام نہیں، بلکہ مخصوص طور پر زنا کا الزام ہے۔ پہلے زنا کا حکم بیان ہوا ہے اور آگے لعان کا حکم آ رہا ہے، ان دونوں کے درمیان اس حکم کا آنا صاف اشارہ کر رہا ہے کہ یہاں "الزام" سے مراد کس نوعیت کا الزام ہے۔ پھر الفاظ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ (الزام لگائیں پاک دامن عورتوں پر) سے بھی یہ اشارہ نکلتا ہے کہ مراد وہ الزام ہے جو پاک دامنی کے خلاف ہو۔ اس پر مزید یہ کہ الزام لگانے والوں سے اپنے الزام کے ثبوت میں چار گواہ لانے کا مطالبہ کیا گیا ہے جو پورے قانونِ اسلامی میں صرف زنا کا نصابِ شہادت ہے۔ ان قرائن کی بنا پر تمام امت کے علماء کا اجماع ہے کہ اس آیت میں صرف الزامِ زنا کا حکم بیان ہوا ہے، جس کے لیے علماء نے "قذف" کی مستقل اصطلاح مقرر کر دی ہے تاکہ دوسری تہمت تراشیاں (مثلاً کسی کو چور، یا شرابی، یا سود خوار، یا کافر کہہ دینا) اس حکم کی زد میں نہ آئیں۔ "قذف" کے سوا دوسری تہمتوں کی سزا قاضی خود تجویز کر سکتا ہے، یا مملکت کی مجلسِ شوریٰ حسبِ ضرورت ان کے لیے توہین اور ازالۂ حیثیتِ عرفی کا کوئی عام قانون بنا سکتی ہے۔

(۲) آیت میں اگرچہ الفاظ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ (پاک دامن عورتوں پر الزام لگائیں) استعمال ہوئے ہیں، لیکن فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ حکم صرف عورتوں ہی پر الزام لگانے تک محدود نہیں ہے بلکہ پاک دامن مردوں پر بھی الزام لگانے کا یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگرچہ الزام لگانے والوں کے لیے اَلَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ، مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن یہ صرف مردوں ہی کے لیے خاص نہیں ہے بلکہ عورتیں بھی اگر جرم قذف کی مرتکب ہوں تو وہ اسی حکم کی سزاوار ہوں گی۔ کیونکہ جرم کی شناعت میں قاذف یا مقذوف کے مرد یا عورت ہونے سے کوئی فرق واقع نہیں

ہوتا۔ لہٰذا قانون کی شکل یہ ہوگی کہ جو مرد یا عورت بھی کسی پاک دامن مرد یا عورت پر زنا کا الزام لگائے اس کا یہ حکم ہے۔

(۳) یہ حکم صرف اُسی صورت میں نافذ ہوگا جبکہ الزام لگانے والے نے محصنین یا محصنات پر الزام لگایا ہو۔ کسی غیر محصن پر الزام لگانے کی صورت میں اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ غیر محصن اگر بدکاری میں معروف ہو تب تو اس پر "الزام" لگانے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، لیکن اگر وہ ایسا نہ ہو تو اس کے خلاف بلا ثبوت الزام لگانے والے کے لیے قاضی خود سزا تجویز کر سکتا ہے، یا ایسی صورتوں کے لیے مجلسِ شوریٰ حسبِ ضرورت قانون بنا سکتی ہے۔

(۴) کسی فعلِ قذف کے مستلزمِ سزا ہونے کے لیے صرف یہ بات کافی نہیں ہے کہ کسی نے کسی پر بدکاری کا بلا ثبوت الزام لگایا ہے، بلکہ اس کے لیے کچھ شرطیں قاذف (الزام لگانے والے) میں، اور کچھ مقذوف (الزام کے ہدف بنائے جانے والے) میں، اور کچھ خود فعلِ قذف میں پائی جانی ضروری ہیں۔

قاذف میں جو شرطیں پائی جانی چاہئیں وہ یہ ہیں: اوّل یہ کہ وہ بالغ ہو۔ بچہ اگر قذف کا مرتکب ہو تو اسے تعزیر دی جا سکتی ہے مگر اس پر حد جاری نہیں کی جا سکتی۔ دوم یہ کہ وہ عاقل ہو۔ مجنون پر حدِ قذف جاری نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح حرام نشے کے سوا کسی دوسری نوعیت کے نشے کی حالت میں، مثلاً کلوروفارم کے زیرِ اثر الزام لگانے والے کو بھی مجرم نہیں ٹھیرایا جا سکتا۔ سوم یہ کہ اس نے اپنے آزاد ارادے سے (فقہا کی اصطلاح میں طائعاً) یہ حرکت کی ہو۔ کسی کے جبر سے قذف کا ارتکاب کرنے والا مجرم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ چہارم یہ کہ وہ مقذوف کا اپنا باپ یا دادا نہ ہو، کیونکہ اُن پر حدِ قذف جاری نہیں کی جا سکتی۔ اِن کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک ایک پانچویں شرط یہ بھی ہے کہ وہ ناطق ہو، گونگا اگر اشاروں میں الزام لگائے تو وہ حدِ قذف کا مستوجب نہ ہوگا۔ لیکن امام شافعی کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر گونگے کا اشارہ بالکل صاف اور صریح ہو جسے دیکھ کر ہر شخص سمجھ لے کہ وہ کیا کہنا چاہتا ہے تو وہ قاذف ہے، کیونکہ اس کا اشارہ ایک شخص کو بدنام و رسوا کر دینے میں تصریح بالقول سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک محض اشارے کی صراحت اتنی قوی نہیں ہے کہ اس کی بنا پر ایک آدمی کو ۸۰ کوڑوں کی سزا دے ڈالی جائے۔ وہ اس پر صرف تعزیر دیتے ہیں۔

مقذوف میں جو شرطیں پائی جانی چاہئیں وہ یہ ہیں: پہلی شرط یہ کہ وہ عاقل ہو، یعنی اس پر بحالتِ عقل زنا کرنے کا الزام لگایا گیا ہو۔ مجنون پر (خواہ وہ بعد میں عاقل ہو گیا ہو یا نہ ہُوا ہو) الزام لگانے والا حدِ قذف کا مستحق نہیں ہے کیونکہ مجنون اپنی عصمت کے تحفظ کا اہتمام نہیں کر سکتا، اور اس پر اگر زنا کی شہادت قائم بھی ہو جائے تو نہ وہ حدِ زنا کا مستحق ہوتا ہے نہ اس کی عزت پر حرف آتا ہے۔ لہٰذا اس پر الزام لگانے والا بھی حدِ قذف کا مستحق نہ ہونا چاہیے۔ لیکن امام مالک اور امام لیث بن سعد کہتے ہیں کہ مجنون کا قاذف حد کا مستحق ہے کیونکہ بہر حال وہ ایک بے ثبوت الزام لگا رہا ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ بالغ ہو، یعنی اس پر بحالتِ بلوغ زنا کے ارتکاب کا الزام لگایا گیا ہو۔ بچے پر الزام لگانا، یا جوان پر اس امر کا الزام لگانا کہ وہ بچپن میں اس فعل کا مرتکب ہُوا تھا، حدِ قذف کا موجب نہیں ہے، کیونکہ مجنون کی طرح بچہ بھی اپنی عصمت کے تحفظ کا اہتمام نہیں کر سکتا، نہ وہ حدِ زنا کا مستوجب ہوتا ہے، اور نہ اس کی عزت مجروح ہوتی ہے۔ لیکن امام مالک کہتے ہیں کہ سن بلوغ کے قریب عمر کے لڑکے پر اگر زنا کے ارتکاب کا الزام لگایا جائے تب تو قاذف حد کا مستحق نہیں ہے، لیکن اگر ایسی عمر کی لڑکی پر زنا کرانے کا الزام لگایا جائے جس میں اُس کے ساتھ مباشرت ممکن ہو، تو اس کا قاذف حد کا مستحق ہے، کیونکہ اس سے نہ صرف لڑکی بلکہ اس کے خاندان تک کی عزت مجروح ہو جاتی ہے اور لڑکی کا مستقبل خراب ہو جاتا ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو، یعنی اس پر بحالتِ اسلام زنا کرنے کا الزام لگایا گیا ہو۔ کافر پر الزام، یا مسلم پر یہ الزام کہ وہ بحالتِ کفر اس فعل کا مرتکب ہُوا تھا، موجبِ حد نہیں ہے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ آزاد ہو۔ لونڈی یا غلام پر الزام یا آزاد پر یہ الزام کہ وہ بحالتِ غلامی اس کا مرتکب ہُوا تھا، موجبِ حد نہیں ہے، کیونکہ غلامی کی بے بسی اور کمزوری یہ امکان پیدا کر دیتی ہے کہ وہ اپنی عصمت کا اہتمام نہ کر سکے۔ خود قرآن میں بھی غلامی کی حالت کو احصان کی حالت قرار نہیں دیا گیا ہے، چنانچہ سورۂ نساء میں مُحصنات کا لفظ لونڈی کے بالمقابل استعمال ہُوا ہے۔ لیکن داؤد ظاہری اس دلیل کو نہیں مانتے۔ وہ کہتے ہیں کہ لونڈی اور غلام کا قاذف بھی حد کا مستحق ہے۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ وہ عفیف ہو، یعنی اس کا دامن زنا اور شبہ زنا سے پاک ہو۔ زنا سے پاک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر پہلے کبھی جرمِ زنا ثابت نہ ہو چکا ہو۔ شبہ زنا سے پاک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نکاحِ فاسد، یا خفیہ نکاح، یا مشتبہ ملکیت یا شبہ نکاح میں مباشرت نہ کر چکا ہو، نہ اس کے حالاتِ زندگی ایسے ہوں جن میں اس پر بدچلنی

اور آبرو باختگی کا الزام چسپاں ہو سکتا ہو، اور نہ زنا سے کم تر درجہ کی بداخلاقیوں کا الزام اُس پر پہلے کبھی ثابت ہو چکا ہو، کیونکہ ان سب صورتوں میں اس کی عفت مجروح ہو جاتی ہے، اور ایسی مجروح عفت پر الزام لگانے والا ۸۰ کوڑوں کی سزا کا مستحق نہیں ہو سکتا حتّٰی کہ اگر حدِ قذف جاری ہونے سے پہلے مقذوف کے خلاف کسی جرم زنا کی شہادت قائم ہو جائے، تب بھی قاذف چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ وہ شخص پاک دامن نہ رہا جس پر اس نے الزام لگایا تھا۔

مگر ان پانچوں صورتوں میں حد نہ ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مجنون، یا بچے، یا کافر، یا غلام، یا غیر عفیف آدمی پر بلا ثبوت الزام زنا لگا دینے والا مستحق تعزیر بھی نہیں ہے۔

اب وہ شرطیں لیجیے جو خود فعلِ قذف میں پائی جانی چاہئیں۔ ایک الزام کو دو چیزوں میں سے کوئی ایک چیز قذف بنا سکتی ہے۔ یا تو قاذف نے مقذوف پر ایسی وطی کا الزام لگایا ہو جو اگر شہادتوں سے ثابت ہو جائے تو مقذوف پر حد واجب ہو جائے۔ یا پھر اس نے مقذوف کو ولد الزنا قرار دیا ہو۔ لیکن دونوں صورتوں میں الزام صاف اور صریح ہونا چاہیے۔ کنایات کا اعتبار نہیں ہے جن سے زنا یا طعن فی النسب مراد ہونے کا انحصار قاذف کی نیت پر ہے۔ مثلاً کسی کو فاسق، فاجر، بدکار، بدچلن وغیرہ الفاظ سے یاد کرنا، یا کسی عورت کو رنڈی، کسبن، یا چھنال کہنا، یا کسی سید کو پٹھان کہہ دینا کنایہ ہے جس سے صریح قذف لازم نہیں آتا۔ اسی طرح جو الفاظ محض گالی کے طور پر استعمال ہوتے ہیں، مثلاً حرامی یا حرام زادہ وغیرہ، ان کو بھی صریح قذف نہیں قرار دیا جا سکتا۔ البتہ تعریض کے معاملے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا وہ بھی قذف ہے یا نہیں۔ مثلاً کہنے والا کسی کو مخاطب کر کے یوں کہے کہ "ہاں، مگر میں تو زانی نہیں ہوں"، یا "میری ماں نے تو زنا کرا کے مجھے نہیں جنا ہے"۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس طرح کی تعریض جس سے صاف سمجھ میں آ جائے کہ قائل کی مراد مخاطب کو زانی یا ولد الزنا قرار دینا ہے، قذف ہے جس پر حد واجب ہو جاتی ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب، اور امام شافعی، سُفیان ثوری، ابن شُبرُمہ، اور حسن بن صالح اس بات کے قائل ہیں کہ تعریض میں بہر حال شک کی گنجائش ہے، اور شک کے ساتھ حد جاری نہیں کی جا سکتی۔ امام احمد اور اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ تعریض اگر لڑائی جھگڑے میں ہو تو قذف ہے اور ہنسی مذاق میں ہو تو قذف نہیں ہے۔ خلفاء میں سے حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نے تعریض پر حد جاری کی ہے۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں دو آدمیوں کے درمیان گالم گلوچ ہو گئی۔ ایک نے دوسرے سے کہا "نہ میرا باپ

زانی تھا نہ میری ماں زانیہ تھی"۔ معاملہ حضرت عمرؓ کے پاس آیا۔ آپ نے حاضرین سے پوچھا آپ لوگ اس سے کیا سمجھتے ہیں۔ کچھ لوگوں نے کہا اس نے اپنے باپ اور ماں کی تعریف کی ہے، اُس کے ماں باپ پر تو حملہ نہیں کیا۔ کچھ دوسرے لوگوں نے کہا اس کے لیے اپنے ماں باپ کی تعریف کرنے کے لیے کیا یہی الفاظ رہ گئے تھے؟ ان خاص الفاظ کو اس موقع پر استعمال کرنے سے صاف مراد یہی ہے کہ اُس کے ماں باپ زانی تھے۔ حضرت عمرؓ نے دوسرے گروہ سے اتفاق کیا اور حد جاری کردی (جصاص ج ۳ ص ۳۳۰)۔ اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ کسی پر عمل قوم لوط کے ارتکاب کا الزام لگانا قذف ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ اسے قذف نہیں مانتے امام ابویوسف، امام محمد، امام مالک اور امام شافعی اسے قذف قرار دیتے ہیں اور حد کا حکم لگاتے ہیں

(۵) جرم قذف قابل دست اندازیٔ سرکار (COGNISABLE OFFENCE) ہے یا نہیں، اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ یہ حقُّ اللہ ہے اس لیے قاذف پر بہر حال حد جاری کی جائے گی خواہ مقذوف مطالبہ کرے یا نہ کرے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک یہ اس معنی میں تو حق اللہ ضرور ہے کہ جب جرم ثابت ہو جائے تو حد جاری کرنا واجب ہے، لیکن اس پر مقدمہ چلانا مقذوف کے مطالبے پر موقوف ہے، اور اس لحاظ سے یہ حقِّ آدمی ہے۔ یہی رائے امام شافعی اور امام اَوزاعی کی بھی ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس میں تفصیل ہے۔ اگر حاکم کے سامنے قذف کا ارتکاب کیا جائے تو یہ جرم قابل دست اندازیٔ سرکار ہے، ورنہ اس پر کارروائی کرنا مقذوف کے مطالبے پر منحصر ہے۔

(۶) جرم قذف قابل راضی نامہ (COMPOUNDABLE OFFENCE) نہیں ہے۔ مقذوف عدالت میں دعویٰ لے کر نہ آئے تو یہ دوسری بات ہے، لیکن عدالت میں معاملہ آجانے کے بعد قاذف کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اپنا الزام ثابت کرے، اور ثابت نہ ہونے کی صورت میں اس پر حد جاری کی جائے گی۔ نہ عدالت اس کو معاف کر سکتی ہے اور نہ خود مقذوف۔ نہ کسی مالی تاوان پر معاملہ ختم ہو سکتا ہے۔ نہ توبہ کر کے یا معافی مانگ کر وہ سزا سے بچ سکتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد پہلے گزر چکا ہے کہ تعافوا الحدود فیما بینکم فما بلغنی من حد فقد وجب۔ "حدود کو آپس ہی میں معاف کردو، مگر جس حد کا معاملہ میرے پاس پہنچ گیا وہ پھر واجب ہو گئی۔"

(۷) حنفیہ کے نزدیک حدِّ قذف کا مطالبہ یا تو خود مقذوف کر سکتا ہے، یا پھر وہ جس کے نسب پر اس سے حرف آتا ہو اور مطالبہ کرنے کے لیے خود مقذوف موجود نہ ہو، مثلاً باپ، ماں، اولاد اور اولاد کی اولاد۔ مگر امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک یہ حق قابلِ توریث ہے۔ مقذوف مر جائے تو اس کا ہر شرعی وارث حد کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ البتہ یہ عجیب بات ہے کہ امام شافعی بیوی اور شوہر کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں اور دلیل یہ ہے کہ موت کے ساتھ رشتۂ زوجیت ختم ہو جاتا ہے اور بیوی یا شوہر میں سے کسی ایک پر الزام آنے سے دوسرے کے نسب پر کوئی حرف نہیں آتا۔ حالانکہ یہ دونوں ہی دلیلیں کمزور ہیں۔ مطالبہ حد کو قابلِ توریث ماننے کے بعد یہ کہنا کہ یہ حق بیوی اور شوہر کو اس لیے نہیں پہنچتا کہ موت کے ساتھ رشتۂ زوجیت ختم ہو جاتا ہے خود قرآن کے خلاف ہے، کیونکہ قرآن نے ایک کے مرنے کے بعد دوسرے کو اس کا وارث قرار دیا ہے۔ رہی یہ بات کہ زوجین میں سے کسی ایک پر الزام آنے سے دوسرے کے نسب پر کوئی حرف نہیں آتا، تو یہ شوہر کے معاملہ میں چاہے صحیح ہو مگر بیوی کے معاملے میں تو قطعاً غلط ہے۔ جس کی بیوی پر الزام لگا جائے اس کی تو پوری اولاد کا نسب مشتبہ ہو جاتا ہے۔ علاوہ بریں یہ خیال بھی صحیح نہیں ہے کہ حدِّ قذف صرف نسب پر حرف آنے کی وجہ سے واجب قرار دی گئی ہے۔ نسب کے ساتھ عزت پر حرف آنا بھی اس کی ایک اہم وجہ ہے، اور ایک شریف مرد یا عورت کے لیے یہ کچھ کم بے عزتی نہیں ہے کہ اس کی بیوی یا اس کے شوہر کو بدکار قرار دیا جائے۔ لہٰذا اگر حدِّ قذف کا مطالبہ قابلِ توریث ہو تو زوجین کو اس سے مستثنیٰ کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں۔

(۸) یہ بات ثابت ہو جانے کے بعد کہ ایک شخص نے قذف کا ارتکاب کیا ہے، جو چیز اُسے حد سے بچا سکتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ وہ چار گواہ ایسے لائے جو عدالت میں یہ شہادت دیں کہ انہوں نے مقذوف کو فلاں مرد یا عورت کے ساتھ بالفعل زنا کرتے دیکھا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ چاروں گواہ بیک وقت عدالت میں آنے چاہئیں اور انہیں بیک وقت شہادت دینی چاہیے، کیونکہ اگر وہ یکے بعد دیگرے آئیں تو ان میں سے ہر ایک قاذف ہوتا چلا جائے گا اور اس کے لیے پھر چار گواہوں کی ضرورت ہوگی۔ لیکن یہ ایک کمزور بات ہے۔ صحیح بات وہی ہے جو امام شافعی اور عثمان البتّی نے کہی ہے کہ گواہوں کے بیک وقت آنے اور یکے بعد دیگرے آنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ بلکہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ دوسرے مقدمات کی طرح گواہ ایک کے بعد ایک آئے اور شہادت دے۔ حنفیہ کے نزدیک ان

گواہوں کا عادل ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر قاذف چار فاسق گواہ بھی لے آئے تو وہ حدِّ قذف سے بچ جائے گا، اور ساتھ ہی مقذوف بھی حدِّ زنا سے محفوظ رہے گا کیونکہ گواہ عادل نہیں ہیں۔ البتہ کافر، یا اندھے، یا غلام، یا قذف کے جرم میں پہلے کے سزا یافتہ گواہ پیش کر کے قاذف سزا سے نہیں بچ سکتا۔ مگر امام شافعی کہتے ہیں کہ قاذف اگر فاسق گواہ پیش کرے تو وہ اور اس کے گواہ سب حد کے مستحق ہوں گے۔ اور یہی رائے امام مالک کی بھی ہے۔ اس معاملے میں حنفیہ کا مسلک ہی اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے۔ گواہ اگر عادل ہوں تو قاذف جرم قذف سے بری ہو جائے گا اور مقذوف پر جرم زنا ثابت ہو جائے گا۔ لیکن اگر گواہ عادل نہ ہوں تو قاذف کا قذف، اور مقذوف کا فعل زنا، اور گواہوں کا صدق و کذب، ساری ہی چیزیں مشکوک قرار پائیں گی اور شک کی بنا پر کسی کو بھی حد کا مستوجب قرار نہ دیا جا سکے گا۔

(۹) جو شخص ایسی شہادت پیش نہ کر سکے جو اسے جرم قذف سے بری کر سکتی ہو، اس کے لیے قرآن نے تین حکم ثابت کیے ہیں: ایک یہ کہ اسے ۸۰ کوڑے لگائے جائیں۔ دوسرے یہ کہ اس کی شہادت کبھی قبول نہ کی جائے۔ تیسرے یہ کہ وہ فاسق ہے۔ اس کے بعد قرآن کہتا ہے اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (سوائے اُن لوگوں کے جو اس کے بعد توبہ کریں اور اصلاح کر لیں، کہ اللہ غفور و رحیم ہے)۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس فقرے میں توبہ اور اصلاح سے جس معافی کا ذکر کیا گیا ہے اس کا تعلق ان تینوں احکام میں سے کس کے ساتھ ہے۔ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ پہلے حکم سے اس کا تعلق نہیں ہے، یعنی توبہ سے حد ساقط نہ ہو گی اور مجرم کو سزائے تازیانہ بہرحال دی جائے گی۔ فقہاء اس پر بھی متفق ہیں کہ اس معافی کا تعلق آخری حکم سے ہے، یعنی توبہ اور اصلاح کے بعد مجرم فاسق نہ رہے گا اور اللہ تعالیٰ اسے معاف کر دیگا۔ (اس میں اختلاف صرف اس پہلو سے ہے کہ آیا مجرم نفسِ قذف سے فاسق ہوتا ہے یا عدالتی فیصلہ صادر ہونے کے بعد فاسق قرار پاتا ہے۔ امام شافعی اور لیث بن سعد کے نزدیک وہ نفسِ قذف سے فاسق ہو جاتا ہے اس لیے وہ اسی وقت سے اس کو مردود الشہادۃ قرار دیتے ہیں۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب اور امام مالک کہتے ہیں کہ وہ عدالتی فیصلہ نافذ ہو جانے کے بعد فاسق ہوتا ہے، اس لیے وہ نفاذِ حکم سے پہلے تک اس کو مقبول الشہادت سمجھتے ہیں۔ لیکن حق یہ ہے کہ مجرم کا عنداللہ فاسق ہونا نفسِ قذف کا نتیجہ ہے اور عندالناس فاسق ہونا اس پر

موقوف ہے کہ عدالت میں اس کا جرم ثابت ہو اور وہ سزا پا جائے)۔ اب رہ جاتا ہے بیچ کا حکم یعنی یہ کہ قاذف کی شہادت کبھی قبول نہ کی جائے"۔ فقہاء کے درمیان اس پر بڑا اختلاف واقع ہو گیا ہے کہ آیا اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا کے فقرے کا تعلق اس حکم سے بھی ہے یا نہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس فقرے کا تعلق صرف آخری حکم سے ہے، یعنی جو شخص توبہ اور اصلاح کرے گا وہ عند اللہ اور عند الناس فاسق نہ رہے گا، لیکن پہلے دونوں حکم اس کے باوجود برقرار رہیں گے، یعنی مجرم پر حد بھی جاری کی جائے گی اور وہ ہمیشہ کے لیے مردود الشہادت بھی رہیگا۔ اس گروہ میں قاضی شُریح، سعید بن مُسیّب، سعید بن جُبیر، حسن بصری، ابراہیم نخعی، ابن سیرین، مکحُول، عبد الرحمٰن بن زید، ابو حنیفہ، ابو یوسف، زُفر، محمد، سفیان ثوری اور حسن بن صالح جیسے اکابر شامل ہیں۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ الا الذین تابوا کا تعلق پہلے حکم سے تو نہیں ہے مگر آخری دونوں حکموں سے ہے، یعنی توبہ کے بعد قذف کے سزا یافتہ مجرم کی شہادت بھی قبول کی جائے گی اور وہ فاسق بھی نہ شمار ہو گا۔ اس گروہ میں عطاء، طاؤس، مجاہد، شَعبی، قاسم بن محمد، سالم، زُہری، عِکرمہ، عمر بن عبد العزیز، ابن ابی نَجیح، سلیمان بن یَسار، مَسروق، ضحّاک، مالک بن اَنس، عثمان البتی، لیث بن سعد، شافعی، احمد بن حنبل اور ابن جریر طبری جیسے بزرگ شامل ہیں۔ یہ لوگ اپنی تائید میں دوسرے دلائل کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اُس فیصلے کو بھی پیش کرتے ہیں جو انہوں نے مغیرہ بن شعبہ کے مقدمے میں کیا تھا، کیونکہ اس کی بعض روایات میں یہ ذکر ہے کہ حد جاری کرنے کے بعد حضرت عمرؓ نے ابو بکرہ اور ان کے دونوں ساتھیوں سے کہا اگر تم توبہ کر لو (یا "اپنے جھوٹ کا اقرار کر لو") تو میں آئندہ تمہاری شہادت قبول کرونگا ورنہ نہیں، چنانچہ دونوں ساتھیوں نے اقرار کر لیا مگر ابو بکرہ اپنے قول پر قائم رہے۔ بظاہر یہ ایک بڑی قوی تائید معلوم ہوتی ہے۔ لیکن مغیرہ بن شعبہ کے مقدمے کی جو روداد ہم پہلے درج کر چکے ہیں اُس پر غور کرنے سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس نظیر سے اس مسئلے میں استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ وہاں نفس فعل متفق علیہ تھا اور خود مغیرہ بن شعبہ کو بھی اس سے انکار نہ تھا۔ بحث اس میں تھی کہ عورت کون تھی۔ مغیرہ بن شعبہ کہتے تھے کہ وہ ان کی اپنی بیوی تھیں جنہیں یہ لوگ ام جمیل سمجھ بیٹھے۔ ساتھ ہی یہ بات بھی ثابت ہو گئی تھی کہ حضرت مغیرہ کی بیوی اور ام جمیل باہم اس حد تک مشابہ تھیں کہ واقعہ جتنی روشنی میں جتنے فاصلے سے دیکھا گیا اس میں یہ غلط فہمی ہو سکتی تھی کہ عورت ام جمیل ہے۔ مگر قرائن سارے کے سارے مغیرہ بن شعبہ کے حق میں تھے اور خود استغاثے کا بھی ایک گواہ اقرار کر چکا تھا کہ عورت

صاف نظر آ رہی تھی۔ اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے مغیرہ بن شعبہ کے حق میں فیصلہ دیا اور ابو بکرہ کو سزا دینے کے بعد ان سے وہ بات کہی جو مذکورۂ بالا روایتوں میں منقول ہوئی ہے۔ ان حالات کو دیکھتے ہوئے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا منشا دراصل یہ تھا کہ تم لوگ مان لو کہ تم نے بے جا بدگمانی کی تھی اور آئندہ کے لیے ایسی بدگمانیوں کی بنا پر لوگوں کے خلاف الزامات عائد کرنے سے توبہ کرو، ورنہ آئندہ تمہاری شہادت کبھی قبول نہ کی جائے گی۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ جو شخص صریح جھوٹا ثابت ہو جائے وہ بھی حضرت عمرؓ کے نزدیک توبہ کر کے مقبول الشہادت ہو سکتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے میں پہلے گروہ ہی کی رائے زیادہ وزنی ہے۔ آدمی کی توبہ کا حال خدا کے سوا کوئی نہیں جان سکتا۔ ہمارے سامنے جو شخص توبہ کرے گا ہم اسے اس حد تک تو رعایت دے سکتے ہیں کہ اسے فاسق کے نام سے یاد نہ کریں، لیکن اس حد تک رعایت نہیں دے سکتے کہ جس کی زبان کا اعتبار ایک دفعہ جاتا رہا ہے اس پر پھر محض اس لیے اعتبار کرنے لگیں کہ وہ ہمارے سامنے توبہ کر رہا ہے۔ علاوہ بریں خود قرآن کی عبارت کا اندازِ بیان بھی یہی بتا رہا ہے کہ اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا کا تعلق صرف اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ سے ہے۔ اس لیے کہ عبارت میں پہلی دو باتیں حکم کے الفاظ میں فرمائی گئی ہیں: "ان کو اسّی کوڑے مارو" اور "ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو" اور تیسری بات خبر کے الفاظ میں ارشاد ہوئی ہے: "وہ خود ہی فاسق ہیں"۔ اس تیسری بات کے بعد متصلاً یہ فرمانا کہ "سوائے اُن لوگوں کے جو توبہ کر لیں"، خود ظاہر کر دیتا ہے کہ یہ استثناء آخری فقرۂ خبریہ سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ پہلے دو حکمی فقروں سے۔ تاہم اگر یہ مان لیا جائے کہ یہ استثناء آخری فقرے تک محدود نہیں ہے تو پھر کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ وہ "شہادت قبول نہ کرو" کے فقرے تک پہنچ کر رک کیسے گیا، "اسّی کوڑے مارو" کے فقرے تک بھی کیوں نہ پہنچ گیا۔

۱۰۔ سوال کیا جا سکتا ہے کہ اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا کا استثناء آخر پہلے حکم سے بھی متعلق کیوں نہ مان لیا جائے؟ قذف آخر ایک قسم کی توہین ہی تو ہے۔ ایک آدمی اس کے بعد اپنا قصور مان لے، مقذوف سے معافی مانگ لے اور آئندہ کے لیے اس حرکت سے توبہ کر لے تو آخر کیوں نہ اسے چھوڑ دیا جائے جبکہ اللہ تعالیٰ خود حکم بیان کرنے کے بعد فرما رہا ہے اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا ... فَاِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ۔ یہ تو ایک عجیب بات ہوگی کہ خدا معاف کر دے اور بندے معاف نہ کریں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ توبہ دراصل ت و ب ہ کے تلفظ کا نام نہیں ہے بلکہ دل کے احساسِ ندامت

اور عزمِ اصلاح اور رجوع الی الخیر کا نام ہے، اور اس چیز کا حال اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں معلوم ہو سکتا۔ اسی لیے توبہ سے دنیوی سزائیں معاف نہیں ہوتیں بلکہ صرف اُخروی سزا معاف ہوتی ہے، اور اسی لیے اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ اگر وہ توبہ کرلیں تو تم انہیں چھوڑ دو، بلکہ یہ فرمایا ہے کہ جو لوگ توبہ کرلیں گے میں اُن کے حق میں غفور رحیم ہوں۔ اگر توبہ سے دنیوی سزائیں بھی معاف ہونے لگیں تو آخر وہ کونسا مجرم ہے جو سزا سے بچنے کے لیے توبہ نہ کرے گا؟

(۱۱) یہ بھی سوال کیا جا سکتا ہے کہ ایک شخص کا اپنے الزام کے ثبوت میں شہادت نہ لا سکنا لازماً یہی معنی تو نہیں رکھتا کہ وہ جھوٹا ہو۔ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ اس کا الزام واقعی صحیح ہو اور وہ ثبوت مہیا کرنے میں ناکام ہو؟ پھر کیا وجہ ہے کہ اسے صرف ثبوت نہ دے سکنے کی بنا پر فاسق ٹھیرایا جائے، اور وہ بھی عندالناس ہی نہیں عنداللہ بھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک شخص نے اگر اپنی آنکھوں سے بھی کسی کو بدکاری کرتے دیکھ لیا ہو پھر بھی وہ اس کا چرچا کرنے اور شہادت کے بغیر اس پر الزام عائد کرنے میں گناہ گار ہے۔ شریعتِ الٰہی یہ نہیں چاہتی کہ ایک شخص اگر ایک گوشے میں نجاست لیے بیٹھا ہو تو دوسرا شخص اسے اٹھا کر سارے معاشرے میں پھیلانا شروع کر دے۔ اس نجاست کی موجودگی کا اگر اس کو علم ہے تو اس کے لیے دو ہی راستے ہیں۔ یا اُس کو جہاں وہ پڑی ہے وہیں پڑا رہنے دے، یا پھر اس کی موجودگی کا ثبوت دے تاکہ حکومتِ اسلامی کے حکّام اُسے صاف کر دیں۔ ان دو راستوں کے سوا کوئی تیسرا راستہ اس کے لیے نہیں ہے۔ اگر وہ پبلک میں چرچا کرے گا تو محدود گندگی کو وسیع پیمانے پر پھیلانے کا مجرم ہو گا۔ اور اگر وہ قابلِ اطمینان شہادت کے بغیر حکّام تک معاملہ لے جائے گا تو حکّام اس گندگی کو صاف نہ کر سکیں گے اور نتیجہ یہ ہو گا کہ اس مقدمے کی ناکامی گندگی کی اشاعت کا سبب بھی بنے گی اور بدکاروں میں جرأت بھی پیدا کر دے گی۔ اسی لیے ثبوت اور شہادت کے بغیر قذف کا ارتکاب کرنے والا بہر حال فاسق ہے خواہ وہ اپنی جگہ سچا ہی کیوں نہ ہو۔

(۱۲) حدِّ قذف کے بارے میں فقہائے حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ قاذف کو زانی کی بہ نسبت ہلکی مار ماری جائے یعنی تازیانے تو ۸۰ ہی ہوں، مگر ضرب اتنی سخت نہ ہونی چاہیے جتنی زانی کو لگائی جاتی ہے۔ اس لیے کہ جس الزام کے قصور میں اُسے سزا دی جا رہی ہے اُس میں اُس کا جھوٹا ہونا بہر حال یقینی نہیں ہے۔

(۱۳) تکرارِ قذف کے بارے میں حنفیہ اور جمہور فقہا کا مسلک یہ ہے کہ قاذف نے سزا پانے سے پہلے یا سزا کے دوران میں خواہ کتنی ہی مرتبہ ایک شخص پر الزام لگایا ہو، اس پر ایک ہی حد جاری کی جائے گی اور اگر اجرائے حد کے بعد وہ اپنے سابق الزام ہی کی تکرار کرتا رہے تو جو حد اسے لگائی جا چکی ہے وہی کافی ہو گی۔ البتہ اجرائے حد کے بعد وہ اُس شخص پر ایک نیا الزام زنا عائد کر دے تو پھر نئے سرے سے مقدمہ قائم کیا جائے گا۔ مغیرہ بن شعبہ کے مقدمہ میں سزا پانے کے بعد ابو بکرہ کھلے بندوں کہتے رہے کہ "میں شہادت دیتا ہوں کہ مغیرہ نے زنا کا ارتکاب کیا تھا" حضرت عمرؓ نے ارادہ کیا کہ ان پر پھر مقدمہ قائم کریں۔ مگر چونکہ وہ سابق الزام ہی کو دہرا رہے تھے اس لیے حضرت علیؓ نے رائے دی کہ اس پر دوسرا مقدمہ نہیں چلایا جا سکتا، اور حضرت عمرؓ نے ان کی رائے قبول کر لی۔ اس کے بعد فقہاء میں اس بات پر قریب قریب اتفاق ہو گیا کہ سزا یافتہ قاذف کو صرف نئے الزام ہی پر پکڑا جا سکتا ہے، سابق الزام کے اعادے پر نہیں۔

(۱۴) قذفِ جماعت کے معاملہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص بہت سے لوگوں پر بھی الزام لگائے، خواہ ایک لفظ میں یا الگ الگ الفاظ میں، تو اس پر ایک ہی حد لگائی جائے گی الا یہ کہ حد لگنے کے بعد وہ پھر کسی نئے قذف کا ارتکاب کرے۔ اس لیے کہ آیت کے الفاظ یہ ہیں "جو لوگ پاک دامن عورتوں پر الزام لگائیں" اس سے معلوم ہوا کہ ایک فرد ہی نہیں، ایک جماعت پر الزام لگانے والا بھی صرف ایک ہی حد کا مستحق ہوتا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ زنا کا کوئی الزام ایسا نہیں ہو سکتا جو کم از کم دو شخصوں پر نہ لگتا ہو۔ مگر اس کے باوجود شارع نے ایک ہی حد کا حکم دیا، عورت کے لیے الگ اور مرد کے لیے الگ حد کا حکم نہیں دیا۔ بخلاف اس کے امام شافعی کہتے ہیں کہ ایک جماعت پر الزام لگانے والا خواہ ایک لفظ میں الزام لگائے یا الگ الگ الفاظ میں، اس پر ہر شخص کے لیے الگ الگ پوری حد لگائی جائیگی۔ یہی رائے عثمان البتی کی بھی ہے۔ اور ابن ابی لیلیٰ کا قول، جس میں شعبی اور اوزاعی بھی ان کے ہم نوا ہیں، یہ ہے کہ ایک لفظ میں پوری جماعت کو زانی کہنے والا ایک حد کا مستحق ہے اور الگ الگ الفاظ میں ہر ایک کو کہنے والا ہر ایک کے لیے الگ حد کا مستحق۔

اور جو لوگ اپنی بیویوں پر الزام لگائیں اور ان کے پاس خود ان کے اپنے سوا دوسرے کوئی گواہ نہ ہوں تو اُن میں سے ایک شخص کی شہادت (یہ ہے کہ وہ) چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے کہ وہ (اپنے الزام میں) سچا ہے اور پانچویں بار کہے کہ اُس پر اللہ کی لعنت ہو اگر وہ (اپنے الزام میں) جھوٹا ہو۔ اور عورت سے سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ وہ چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر شہادت دے کہ یہ شخص (اپنے الزام میں) جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ کہے کہ اُس بندی پر اللہ کا غضب ٹوٹے اگر وہ (اپنے الزام میں) سچا ہو۔ ؂ تم لوگوں پر اللہ کا فضل اور اس کا رحم نہ ہوتا تو (بیویوں پر الزام کا معاملہ تمہیں بڑی پیچیدگی میں ڈال دیتا)، حقیقت یہ ہے کہ اللہ بڑا التفات فرمانے والا اور حکیم ہے ؏

؂ یہ آیت پچھلی آیت کے کچھ مدت بعد نازل ہوئی ہے۔ حدِ قذف کا حکم جب نازل ہوا تو لوگوں میں یہ سوال پیدا ہو گیا کہ غیر مرد اور عورت کی بد چلنی دیکھ کر تو آدمی صبر کر سکتا ہے، گواہ موجود نہ ہوں تو زبان پر قفل چڑھا لے اور معاملے کو نظر انداز کر دے۔ لیکن اگر وہ خود اپنی بیوی کی بد چلنی دیکھ لے تو کیا کرے؟ قتل کر دے تو اُلٹا خود قصاص کا مستوجب ہو۔ گواہ ڈھونڈنے جائے تو ان کے آنے تک مجرم کب ٹھیرا رہیگا۔ صبر کرے تو آخر کیسے کرے۔ طلاق دے کر عورت کو رخصت کر سکتا ہے، مگر نہ اس عورت کو کسی قسم کی مادی یا اخلاقی سزا ملی نہ اس کے آشنا کو۔ اور اگر اسے ناجائز حمل ہو تو غیر کا بچہ الگ گلے پڑا۔ یہ سوال ابتداءً تو حضرت سعد بن عبادہ نے ایک فرضی سوال کی حیثیت سے پیش کیا اور یہاں تک کہہ دیا کہ میں اگر خدانخواستہ اپنے گھر میں یہ معاملہ دیکھوں تو گواہوں کی تلاش میں نہیں جاؤنگا بلکہ تلوار سے اُسی وقت معاملہ طے کر دونگا (بخاری و مسلم)۔ لیکن تھوڑی ہی مدت گزری تھی کہ بعض ایسے مقدمات عملاً پیش آ گئے جن میں شوہروں نے اپنی آنکھوں سے یہ معاملہ دیکھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس کی شکایت لے گئے۔ عبداللہ بن مسعود اور ابن عمرؓ کی روایات ہیں کہ انصار میں سے ایک شخص (غالباً عُوَیمر عَجلانی) نے حاضر ہو کر عرض کیا یا رسول اللہ، اگر ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو پائے اور مُنہ سے بات نکالے تو آپ حدِ قذف جاری کر دیں گے، قتل کر دے تو آپ اسے قتل کر دیں گے، چپ رہے تو غیظ میں مبتلا رہے۔ آخر وہ کیا کرے؟ اس پر حضورؐ نے دعا کی کہ خدایا، اس مسئلے کا فیصلہ فرما (مسلم، بخاری، ابو داؤد، احمد، نسائی)۔ ابن عباس کی روایت ہے

کہ ہلال بن اُمیّہ نے آکر اپنی بیوی کا معاملہ پیش کیا جسے انہوں نے بچشم خود ملوّث دیکھا تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ثبوت لاؤ، ورنہ تم پر حدِ قذف جاری ہو گی"۔ صحابہ میں اس پر عام پریشانی پھیل گئی، اور ہلال نے کہا اُس خدا کی قسم جس نے آپ کو نبی بنا کر بھیجا ہے، مَیں بالکل صحیح واقعہ عرض کر رہا ہوں جسے میری آنکھوں نے دیکھا اور کانوں نے سُنا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ میرے معاملے میں ایسا حکم نازل فرمائے گا جو میری پیٹھ بچا دیگا۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (بخاری، احمد، ابوداؤد)۔ اس میں جو طریقِ تصفیہ تجویز کیا گیا ہے اُسے اسلامی قانون کی اصطلاح میں "لعان" کہا جاتا ہے۔

یہ حکم آجانے کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جن مقدمات کا فیصلہ فرمایا ان کی مفصل روداد یں کتبِ حدیث میں منقول ہیں اور وہی لعان کے مفصل قانون اور ضابطۂ کارروائی کا ماخذ ہیں۔

ہلال بن اُمیہ کے مقدمے کی جو تفصیلات صحاح ستہ اور مسند احمد اور تفسیر ابن جریر میں ابن عباس اور انس بن مالک رضی اللہ عنہما سے منقول ہوئی ہیں ان میں بیان کیا گیا ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد ہلال اور ان کی بیوی، دونوں عدالتِ نبوی میں حاضر کیے گئے۔ حضورؐ نے پہلے حکمِ خداوندی سنایا۔ پھر فرمایا "خوب سمجھ لو کہ آخرت کا عذاب دنیا کے عذاب سے زیادہ سخت چیز ہے"۔ ہلال نے عرض کیا مَیں نے اس پر بالکل صحیح الزام لگایا ہے۔ عورت نے کہا یہ بالکل جھوٹ ہے۔ حضورؐ نے فرمایا "اچھا، تو ان دونوں میں ملاعنت کرائی جائے"۔ چنانچہ پہلے ہلال اُٹھے اور انہوں نے حکمِ قرآنی کے مطابق قسمیں کھانی شروع کیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس دوران میں بار بار فرماتے رہے "اللہ کو معلوم ہے کہ تم میں سے ایک ضرور جھوٹا ہے، پھر کیا تم میں سے کوئی توبہ کریگا؟" پانچویں قسم سے پہلے حاضرین نے ہلال سے کہا "خدا سے ڈرو۔ دنیا کا عذاب آخرت کے عذاب سے ہلکا ہے۔ یہ پانچویں قسم تم پر عذاب واجب کر دے گی"۔ مگر ہلال نے کہا جس خدا نے یہاں میری پیٹھ بچائی ہے وہ آخرت میں بھی مجھے عذاب نہیں دیگا۔ یہ کہہ کر انہوں نے پانچویں قسم بھی کھالی۔ پھر عورت اٹھی اور اس نے بھی قسمیں کھانی شروع کیں۔ پانچویں قسم سے پہلے اسے بھی روک کر کہا گیا کہ "خدا سے ڈر، آخرت کے عذاب کی بہ نسبت دنیا کا عذاب برداشت کر لینا آسان ہے۔ یہ آخری قسم تجھ پر عذابِ الٰہی کو واجب کر دے گی"۔ یہ سن کر وہ کچھ دیر رُکتی اور جھجکتی رہی۔ لوگوں نے سمجھا اعتراف کرنا چاہتی ہے۔ مگر پھر کہنے لگی "میں ہمیشہ کے لئے اپنے قبیلے کو رسوا نہیں

کرونگی " اور پانچویں قسم بھی کھا گئی۔ اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کے درمیان تفریق کرا دی اور فیصلہ فرمایا کہ اس کا بچہ (جو اس وقت پیٹ میں تھا) ماں کی طرف منسوب ہوگا، باپ کا نہیں پکارا جائے گا، کسی کو اس پر یا اس کے بچے پر الزام لگانے کا حق نہ ہوگا، جو اس پر یا اس کے بچے پر الزام لگائے گا وہ حدِ قذف کا مستحق ہوگا، اور اس کو زمانۂ عدت کے نفقے اور سکونت کا کوئی حق ہلال پر حاصل نہیں ہے کیونکہ یہ طلاق یا وفات کے بغیر شوہر سے جدا کی جا رہی ہے۔ پھر آپ نے لوگوں سے کہا کہ اس کے ہاں جب بچہ ہو تو دیکھو، وہ کس پر گیا ہے۔ اگر اس اس شکل کا ہو تو ہلال کا ہے، اور اگر اس صورت کا ہو تو اُس شخص کا ہے جس کے بارے میں اس پر الزام لگایا گیا ہے۔ وضعِ حمل کے بعد دیکھا گیا کہ وہ مؤخر الذکر صورت کا تھا۔ اس پر حضورؐ نے فرمایا لولا الایمان (یا بروایتِ دیگر لولا مضیٰ من کتاب اللہ) لکان لی ولھا شان یعنی اگر قسمیں نہ ہوتیں (یا خدا کی کتاب پہلے ہی فیصلہ نہ کر چکی ہوتی) تو میں اس سے بری طرح پیش آتا۔

عُوَیمر عَجلانی کے مقدمے کی روداد سہل بن سعد ساعدی اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد میں ملتی ہے۔ اس میں بیان ہوا ہے کہ عُوَیمر اور ان کی بیوی، دونوں مسجد نبوی میں بلائے گئے۔ ملاعنت سے پہلے حضورؐ نے ان کو بھی تنبیہ کرتے ہوئے تین بار فرمایا " اللہ خوب جانتا ہے کہ تم میں سے ایک ضرور جھوٹا ہے۔ پھر کیا تم میں سے کوئی توبہ کرے گا؟" جب کسی نے توبہ نہ کی تو دونوں میں ملاعنت کرائی گئی۔ اس کے بعد عُوَیمر نے کہا " یا رسول اللہ اب اگر میں اس عورت کو رکھوں تو جھوٹا ہوں"۔ یہ کہہ کر انہوں نے تین طلاقیں دے دیں بغیر اس کے کہ حضورؐ نے ان کو ایسا کرنے کا حکم دیا ہوتا۔ سہل بن سعد کہتے ہیں کہ ان طلاقوں کو حضورؐ نے نافذ فرمایا اور ان کے درمیان تفریق کرا دی اور فرمایا کہ " یہ تفریق ہے ہر ایسے جوڑے کے معاملے میں جو باہم لعان کرے" اور سنت یہ قائم ہوگئی کہ لعان کرنے والے زوجین کو جدا کر دیا جائے پھر وہ دونوں کبھی جمع نہیں ہو سکتے۔ مگر ابن عمر صرف اتنا بیان کرتے ہیں کہ حضورؐ نے ان کے درمیان تفریق کرا دی۔ سہل بن سعد یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ عورت حاملہ تھی اور عُوَیمر نے کہا کہ یہ حمل میرا نہیں ہے۔ اس بنا پر بچہ ماں کی طرف منسوب کیا گیا اور سنت یہ جاری ہوئی کہ اس طرح کا بچہ ماں سے میراث پائے گا اور ماں ہی اس سے میراث پائے گی۔

ان دو مقدموں کے علاوہ متعدد روایات ہم کو کتب حدیث میں ایسی بھی ملتی ہیں جن میں یہ تصریح نہیں ہے کہ یہ کن اشخاص کے مقدموں کی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے بعض انہی دونوں مقدموں سے تعلق رکھتی ہوں، مگر بعض میں کچھ دوسرے مقدمات کا بھی ذکر ہے، اور ان سے قانونِ لعان کے بعض اہم نکات پر روشنی پڑتی ہے۔

ابن عمرؓ ایک مقدمے کی روداد بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ زوجین جب لعان کر چکے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان تفریق کرادی (بخاری، مسلم، نسائی، احمد، ابن جریر)۔ ابن عمر کی ایک اور روایت ہے کہ ایک شخص اور اس کی بیوی کے درمیان لعان کرایا گیا، پھر اُس نے حمل سے انکار کیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان تفریق کردی اور فیصلہ فرمایا کہ بچہ صرف ماں کا ہوگا (صحاح ستہ اور احمد)۔ ابن عمر ہی کی ایک اور روایت ہے کہ ملاعنت کے بعد حضور نے فرمایا "تمہارا حساب اب اللہ کے ذمہ ہے، تم میں سے ایک بہر حال جھوٹا ہے۔" پھر آپ نے مرد سے فرمایا لا سبیل لک علیہا (یعنی اب یہ تیری نہیں رہی۔ نہ تو اس پر کوئی حق جتا سکتا ہے، نہ کسی قسم کی دست درازی یا دوسری منتقمانہ حرکت اس کے خلاف کرنے کا مجاز ہے)۔ مرد نے کہا یا رسول اللہ اور میرا مال (یعنی وہ مہر تو مجھے دلوایئے جو میں نے اسے دیا تھا)۔ فرمایا لا مال لک، ان کنت صدقت علیہا فھو بما استحللت من فرجھا وان کنت کذبت علیہا فذاک ابعد وابعد لک منھا (یعنی مال واپس لینے کا تجھے کوئی حق نہیں ہے، اگر تو نے اس پر سچا الزام لگایا ہے تو وہ مال اُس لذت کا بدل ہے جو تو نے حلال کر کے اس سے اٹھائی، اور اگر تو نے اس پر جھوٹا الزام لگایا ہے تو مال تجھ سے اور بھی زیادہ دور چلا گیا، وہ اُس کی بہ نسبت تجھ سے زیادہ دُور ہے) بخاری، مسلم، ابو داؤد۔

دار قطنی نے علی بن ابی طالب اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم کا قول نقل کیا ہے: "سنت یہ مقرر ہو چکی ہے کہ لعان کرنے والے زوجین پھر کبھی باہم جمع نہیں ہو سکتے" (یعنی ان کا دوبارہ نکاح پھر کبھی نہیں ہو سکتا) اور دار قطنی ہی حضرت عبداللہ بن عباس سے روایت نقل کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا ہے کہ یہ دونوں پھر کبھی جمع نہیں ہو سکتے۔

قبیصہ بن ذُؤیب کی روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک شخص نے اپنی بیوی کے حمل کو ناجائز قرار دیا، پھر اعتراف کر لیا کہ یہ حمل اُس کا اپنا ہے، پھر وضع حمل کے بعد کہنے لگا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے۔ معاملہ

حضرت عمرؓ کی عدالت میں پیش ہوا۔ آپ نے اس پر حدِ قذف جاری کی اور فیصلہ کیا کہ بچہ اسی کی طرف منسوب ہوگا (دارقطنی، بیہقی)۔

ابن عباس روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حاضر ہو کر عرض کیا میری ایک بیوی ہے جو مجھے بہت محبوب ہے۔ مگر اس کا حال یہ ہے کہ کسی ہاتھ لگانے والے کا ہاتھ نہیں جھٹکتی (واضح رہے کہ یہ کنایہ تھا جس کے معنی زنا کے بھی ہو سکتے ہیں اور زنا سے کم تر درجے کی اخلاقی کمزوری کے بھی)۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طلاق دے دے۔ اس نے کہا مگر میں اس کے بغیر رہ نہیں سکتا۔ فرمایا تو اسے رکھے رہ (یعنی آپ نے اس سے اس کنائے کی تشریح نہیں کرائی اور اس کے قول کو الزام زنا پر محمول کر کے لعان کا حکم نہیں دیا)۔ نسائی۔

ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ایک اعرابی نے حاضر ہو کر عرض کیا میری بیوی نے کالا لڑکا جنا ہے اور میں نہیں سمجھتا کہ وہ میرا ہے (یعنی محض لڑکے کے رنگ نے اسے شبہ میں ڈالا تھا ورنہ بیوی پر زنا کا الزام لگانے کے لیے اس کے پاس کوئی اور وجہ نہ تھی)۔ آپ نے پوچھا تیرے پاس کچھ اونٹ تو ہونگے۔ اس نے عرض کیا ہاں۔ آپ نے پوچھا ان کے رنگ کیا ہیں۔ کہنے لگا سُرخ۔ آپ نے پوچھا ان میں کوئی خاکستری بھی ہے۔ کہنے لگا جی ہاں، بعض ایسے بھی ہیں۔ آپ نے پوچھا یہ رنگ کہاں سے آیا۔ کہنے لگا شاید کوئی رگ کھینچ لے گئی (یعنی ان کے باپ دادا میں سے کوئی اس رنگ کا ہوگا اور اسی کا اثر ان میں آگیا)۔ فرمایا "شاید اس بچے کو بھی کوئی رگ کھینچ لے گئی" اور آپ نے اسے نفیِ وَلَد (بچے کے نسب سے انکار) کی اجازت نہ دی (بخاری، مسلم، احمد، ابوداؤد)۔

ابوہریرہؓ کی ایک اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیتِ لعان پر کلام کرتے ہوئے فرمایا "جو عورت کسی خاندان میں ایسا بچہ گھسا لائے جو اُس خاندان کا نہیں ہے (یعنی حرام کا پیٹ رکھوا کر شوہر کے سر منڈھ دے) اُس کا اللہ سے کچھ واسطہ نہیں، اللہ اس کو جنت میں ہرگز داخل نہ کرے گا۔ اور جو مرد اپنے بچے کے نسب سے انکار کرے حالانکہ بچہ اس کو دیکھ رہا ہو، اللہ قیامت کے روز اس سے پردہ کرے گا اور اسے تمام اگلی پچھلی خلق کے سامنے رسوا کر دے گا (ابوداؤد، نسائی، دارمی)۔

آیتِ لعان، اور یہ روایات و نظائر اور شریعت کے اصولِ عامہ اسلام میں قانونِ لعان کے وہ ...

ہیں جن کی روشنی میں فقہاء نے لعان کا مفصل ضابطہ بنایا ہے۔ اس ضابطے کی اہم دفعات یہ ہیں:۔

(۱) جو شخص بیوی کی بدکاری دیکھے اور لعان کا راستہ اختیار کرنے کے بجائے قتل کا مرتکب ہو جائے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اسے قتل کیا جائے گا کیونکہ اس کو بطور خود حد جاری کرنے کا حق نہ تھا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اسے قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ اس کے فعل پر کوئی مواخذہ ہوگا بشرطیکہ اس کی صداقت ثابت ہو جائے (یعنی یہ کہ فی الواقع اس نے زنا ہی کے ارتکاب پر یہ فعل کیا)۔ امام احمد اور اسحٰق بن راہویہ کہتے ہیں کہ اسے اس امر کے دو گواہ لانے ہوں گے کہ قتل کا سبب یہی تھا۔ مالکیہ میں سے ابن القاسم اور ابن حبیب اس میں مزید شرط یہ لگاتے ہیں کہ زانی جسے قتل کیا گیا وہ شادی شدہ ہو۔ ورنہ کنوارے زانی کو قتل کرنے پر اس سے قصاص لیا جائے گا۔ مگر جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اس کو قصاص سے صرف اس صورت میں معاف کیا جائیگا جبکہ وہ زنا کے چار گواہ پیش کرے، یا مقتول مرنے سے پہلے خود اس امر کا اعتراف کر چکا ہو کہ وہ اس کی بیوی سے زنا کر رہا تھا، اور مزید یہ کہ مقتول شادی شدہ ہو (نیل الاوطار، ج ۶، ص ۲۲۸)

(۲) لعان گھر بیٹھے آپس ہی میں نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے عدالت میں جانا ضروری ہے۔

(۳) لعان کے مطالبے کا حق صرف مرد ہی کے لیے نہیں ہے بلکہ عورت بھی عدالت میں اس کا مطالبہ کر سکتی ہے جبکہ شوہر اس پر بدکاری کا الزام لگائے یا اس کے بچے کا نسب تسلیم کرنے سے انکار کرے۔

(۴) کیا لعان ہر زوج اور زوجہ کے درمیان ہو سکتا ہے یا اس کے لیے دونوں میں کچھ شرائط ہیں؟ اس مسئلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جس کی قسم قانونی حیثیت سے معتبر ہو اور جس کو طلاق دینے کا اختیار ہو وہ لعان کر سکتا ہے۔ گویا ان کے نزدیک صرف عاقل اور بالغ ہونا اہلیت لعان کے لیے کافی ہے خواہ زوجین مسلم ہوں یا کافر، غلام ہوں یا آزاد، مقبول الشہادت ہوں یا نہ ہوں، اور مسلم شوہر کی بیوی مسلمان ہو یا ذمی۔ قریب قریب یہی رائے امام مالک اور امام احمد کی بھی ہے۔ مگر حنفیہ کہتے ہیں کہ لعان صرف ایسے آزاد مسلمان زوجین ہی میں ہو سکتا ہے جو قذف کے جرم میں سزا یافتہ نہ ہوں۔ اگر عورت اور مرد دونوں کافر ہوں، یا غلام ہوں یا قذف کے جرم میں پہلے کے سزا یافتہ ہوں تو ان کے درمیان لعان نہیں ہو سکتا۔ مزید برآں اگر عورت کبھی اس سے پہلے حرام یا مشتبہ طریقے پر کسی مرد سے ملوث ہو چکی ہو تب بھی لعان درست نہ ہوگا۔

یہ شرطیں حنفیہ نے اس بنا پر لگائی ہیں کہ ان کے نزدیک لعان کے قانون اور قذف کے قانون میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں ہے کہ غیر آدمی اگر قذف کا مرتکب ہو تو اس کے لیے حد ہے اور شوہر اس کا ارتکاب کرے تو وہ لعان کر کے چھوٹ سکتا ہے۔ باقی تمام حیثیتوں سے لعان اور قذف ایک ہی چیز ہے۔ علاوہ بریں حنفیہ کے نزدیک چونکہ لعان کی قسمیں شہادت کی حیثیت رکھتی ہیں، اس لیے وہ کسی ایسے شخص کو اس کی اجازت نہیں دیتے جو شہادت کا اہل نہ ہو۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے میں حنفیہ کا مسلک کمزور ہے اور صحیح بات وہی ہے جو امام شافعی نے فرمائی ہے۔ اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ قرآن نے قذفِ زوجہ کے مسئلے کو آیتِ قذف کا ایک جُز نہیں بنایا ہے بلکہ اس کے لیے الگ قانون بیان کیا ہے، اس لیے اس کو قانونِ قذف کے ضمن میں لا کر وہ تمام شرائط اس میں شامل نہیں کی جاسکتیں جو قذف کے لیے مقرر کی گئی ہیں۔ آیتِ لعان کے الفاظ آیتِ قذف کے الفاظ سے مختلف ہیں اور دونوں الگ الگ حکم ہیں، اس لیے لعان کا قانون آیتِ لعان ہی سے اخذ کرنا چاہیے نہ کہ آیتِ قذف سے۔ مثلاً آیتِ قذف میں سزا کا مستحق وہ شخص ہے جو پاک دامن عورتوں (محصنات) پر الزام لگائے۔ لیکن آیتِ لعان میں پاک دامن بیوی کی شرط کہیں نہیں ہے۔ ایک عورت چاہے کبھی گناہ گار بھی رہی ہو، اگر بعد میں وہ توبہ کر کے کسی شخص سے نکاح کرے اور پھر اس کا شوہر اس پر ناحق الزام لگائے تو آیتِ لعان یہ نہیں کہتی کہ اس عورت پر تہمت رکھنے کی یا اس کی اولاد کے نسب سے انکار کر دینے کی شوہر کو کھلی چھٹی دے دو کیونکہ اس کی زندگی کبھی داغدار رہ چکی ہے۔ دوسری اور اتنی ہی اہم وجہ یہ ہے کہ قذفِ زوجہ اور قذفِ اجنبیہ میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ان دونوں کے بارے میں قانون کا مزاج ایک نہیں ہو سکتا۔ غیر عورت سے آدمی کا کوئی واسطہ نہیں۔ نہ جذبات کا، نہ عزت کا، نہ معاشرت کا، نہ حقوق کا، اور نہ نسل و نسب کا۔ اُس کے چال چلن سے اگر ایک آدمی کو کوئی بڑی سے بڑی بافعت دلچسپی ہو سکتی ہے تو بس یہ کہ معاشرے کو بداخلاقی سے پاک دیکھنے کا جوش اُسے لاحق ہو۔ اس کے برعکس اپنی بیوی سے آدمی کا تعلق ایک طرح کا نہیں کئی طرح کا ہے اور بہت گہرا ہے۔ وہ اس کے نسب اور اس کے مال، اور اس کے گھر کی امانت دار ہے۔ اس کی زندگی کی شریک ہے۔ اس کے رازوں کی امین ہے۔ اس کے نہایت گہرے اور نازک جذبات اس سے وابستہ ہیں۔ اُس کی بدچلنی سے آدمی کی غیرت اور عزت پر، اس کے مفاد پر، اور اُس کی آئندہ نسل پر سخت چوٹ لگتی ہے۔ یہ دونوں معاملے آخر ایک کس

حیثیت سے ہیں کہ دونوں کے لیے قانون کا مزاج ایک ہی ہو۔ کیا ایک ذمی، یا ایک غلام، یا ایک سزا یافتہ آدمی کے لیے اس کی بیوی کا معاملہ کسی آزاد اہل شہادت مسلمان کے معاملے سے کچھ بھی مختلف یا اہمیت اور نتائج میں کچھ بھی کم ہے؟ اگر وہ اپنی آنکھوں سے اپنی بیوی کو ملوث دیکھ لے، یا اس کو یقین ہو کہ اس کی بیوی غیر سے حاملہ ہے تو کون سی معقول وجہ ہے کہ اسے لعان کا حق نہ دیا جائے؟ اور یہ حق اس سے سلب کرنے کے بعد ہمارے قانون میں اس کے لیے اور کیا چارہ کار ہے؟ قرآن مجید کا منشا تو صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ شادی شدہ جوڑوں کو اس پیچیدگی سے نکلنے کی ایک صورت پیدا کرنا چاہتا ہے جس میں بیوی کی حقیقی بدکاری یا ناجائز حمل سے ایک شوہر، اور شوہر کے جھوٹے الزام یا اولاد کے نسب سے بیجا انکار کی بدولت ایک بیوی مبتلا ہو جائے۔ یہ ضرورت صرف اہل شہادت آزاد مسلمانوں کے لیے مخصوص نہیں ہے، اور قرآن کے الفاظ میں بھی کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو اس کو صرف انہی تک محدود کرنے والی ہو۔ رہا یہ استدلال کہ قرآن نے لعان کی قسموں کو شہادت قرار دیا ہے اس لیے شہادت کی شرائط یہاں عائد ہونگی، تو اس کا تقاضا پھر یہ ہے کہ اگر عادل مقبول الشہادت شوہر قسمیں کھالے اور عورت قسم کھانے سے پہلو تہی کرے تو عورت کو رجم کر دیا جائے، کیونکہ اس کی بدکاری پر شہادت قائم ہو چکی ہے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس صورت میں حنفیہ رجم کا حکم نہیں لگاتے۔ یہ اس بات کا صریح ثبوت ہے کہ وہ خود بھی ان قسموں کو بعینہٖ شہادت کی حیثیت نہیں دیتے۔ بلکہ سچ یہ ہے کہ خود قرآن بھی ان قسموں کو شہادت کے لفظ سے تعبیر کرنے کے باوجود شہادت نہیں قرار دیتا ورنہ عورت کو چار کے بجائے آٹھ قسمیں کھانے کا حکم دیتا۔

(۵) لعان محض کنائے اور استعارے یا اظہار شک و شبہ پر لازم نہیں آتا، بلکہ صرف اس صورت میں لازم آتا ہے جبکہ شوہر صریح طور پر زنا کا الزام عائد کرے یا صاف الفاظ میں بچے کو اپنا بچہ تسلیم کرنے سے انکار کر دے۔ امام مالک اور لیث بن سعد اس پر مزید یہ شرط بڑھاتے ہیں کہ قسم کھاتے وقت شوہر کو یہ کہنا چاہیے کہ اس نے اپنی آنکھوں سے بیوی کو زنا میں مبتلا دیکھا ہے۔ لیکن یہ قید بے بنیاد ہے۔ اس کی کوئی اصل نہ قرآن میں ہے اور نہ حدیث میں۔

(۶) اگر الزام لگانے کے بعد شوہر قسم کھانے سے پہلو تہی کرے تو امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ اسے قید کر دیا جائیگا اور جب تک وہ لعان نہ کرے یا اپنے الزام کا جھوٹا ہونا نہ مان لے، اسے نہ چھوڑا جائیگا، اور جھوٹ مان لینے کی صورت میں اس کو حد قذف لگائی جائیگی۔ اس کے برعکس امام مالک، شافعی، حسن بن صالح اور لیث بن سعد کی رائے یہ ہے کہ لعان سے

پہلو تہی کرنا خود ہی اقرارِ کذب ہے اس لیے حدِّ قذف واجب آجاتی ہے۔

(۷) اگر شوہر کے قسم کھا چکنے کے بعد عورت لعان سے پہلو تہی کرے تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اسے قید کر دیا جائے اور اس وقت تک نہ چھوڑا جائے جب تک وہ لعان نہ کرے، یا پھر زنا کا اقرار نہ کرے۔ دوسری طرف مذکورۂ بالا ائمہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں اُسے رجم کر دیا جائیگا ان کا استدلال قرآن کے اس ارشاد سے ہے کہ عورت سے عذاب صرف اس صورت میں دفع ہوگا جبکہ وہ بھی قسم کھائے۔ اب چونکہ وہ قسم نہیں کھاتی اس لیے لامحالہ وہ عذاب کی مستحق ہے لیکن اس دلیل میں کمزوری یہ ہے کہ قرآن یہاں "عذاب" کی نوعیت تجویز نہیں کرتا بلکہ مطلقاً سزا کا ذکر کرتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ سزا سے مراد یہاں زنا ہی کی سزا ہو سکتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ زنا کی سزا کے لیے قرآن نے صاف الفاظ میں چار گواہوں کی شرط لگائی ہے۔ اس شرط کو محض ایک شخص کی چار قسمیں پورا نہیں کر دیتیں۔ شوہر کی قسمیں اس بات کے لیے تو کافی ہیں کہ وہ خود قذف کی سزا سے بچ جائے اور عورت پر لعان کے احکام مترتب ہو سکیں، مگر اس بات کے لیے کافی نہیں ہیں کہ ان سے عورت پر زنا کا الزام ثابت ہو جائے۔ عورت کا جوابی قسمیں کھانے سے انکار شبہ ضرور پیدا کرتا ہے اور بڑا قوی شبہ پیدا کر دیتا ہے، لیکن شبہات پر حدود جاری نہیں کی جا سکتیں۔ اس معاملہ کو مرد کی حدِ قذف پر قیاس نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ اس کا قذف تو ثابت ہے جبھی تو اس کو لعان پر مجبور کیا جاتا ہے۔ مگر اس کے برعکس عورت پر زنا کا الزام ثابت نہیں ہے کیونکہ وہ اُس کے اپنے اقرار یا چار عینی شہادتوں کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔

(۸) اگر لعان کے وقت عورت حاملہ ہو تو امام احمد کے نزدیک لعان بجائے خود اس بات کے لیے کافی ہے کہ مرد اس حمل سے بری الذمہ ہو جائے اور بچہ اُس کا قرار نہ پائے قطع نظر اس سے کہ مرد نے حمل کو قبول کرنے سے انکار کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مرد کا الزامِ زنا اور نفیِ حمل دونوں ایک چیز نہیں ہیں، اس لیے مرد جب تک حمل کی ذمہ داری قبول کرنے سے صریح طور پر انکار نہ کرے وہ الزامِ زنا کے باوجود اُسی کا قرار پائے گا کیونکہ عورت کے زانیہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو حمل بھی زنا ہی کا ہو۔

(۹) امام مالک، امام شافعی اور امام احمد زمانہ حمل میں مرد کو نفیِ حمل کی اجازت دیتے ہیں اور اسی بنیاد پر لعان کو جائز رکھتے ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اگر مرد کے الزام کی بنیاد زنا نہ ہو بلکہ صرف یہ ہو کہ اس نے

عورت کو ایسی حالت میں حاملہ پایا ہے جبکہ اُس کے خیال میں حمل اُس کا نہیں ہو سکتا تو اس صورت میں لعان کے معاملے کو وضعِ حمل تک ملتوی کر دینا چاہیے، کیونکہ بسا اوقات کوئی بیماری حمل کا شبہ پیدا کر دیتی ہے اور درحقیقت حمل ہوتا نہیں ہے۔

(۱۰) اگر باپ بچے کے نسب سے انکار کرے تو بالاتفاق لعان لازم آتا ہے۔ اور اس امر میں بھی اتفاق ہے کہ ایک دفعہ بچے کو قبول کر لینے کے بعد (خواہ یہ قبول کر لینا صریح الفاظ میں ہو یا قبولیت پر دلالت کرنے والے افعال مثلاً پیدائش پر مبارک باد لینے یا بچے کے ساتھ پدرانہ شفقت برتنے اور اس کی پرورش سے دلچسپی لینے کی صورت میں)، پھر باپ کو انکارِ نسب کا حق نہیں رہتا، اور اگر کرے تو حدِ قذف کا مستحق ہو جاتا ہے۔ مگر اس امر میں اختلاف ہے کہ باپ کو کس وقت تک انکارِ نسب کا حق حاصل ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر شوہر اُس زمانے میں گھر پر موجود رہا ہے جبکہ بیوی حاملہ تھی تو زمانہ حمل سے لے کر وضعِ حمل تک اُس کے لیے انکار کا موقع ہے، اس کے بعد وہ انکار کا حق نہیں رکھتا۔ البتہ اگر وہ غائب تھا اور اس کے پیچھے ولادت ہوئی تو جس وقت اسے علم ہو وہ انکار کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر پیدائش کے بعد ایک دو روز کے اندر وہ انکار کرے تو لعان کر کے وہ بچے کی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا، لیکن اگر سال دو سال بعد انکار کرے تو لعان ہو گا مگر وہ بچے کی ذمہ داری سے بری نہ ہو سکے گا۔ امام ابو یوسف کے نزدیک ولادت کے بعد، یا ولادت کا علم ہونے کے بعد چالیس دن کے اندر اندر باپ کو انکارِ نسب کا حق ہے، اس کے بعد یہ حق ساقط ہو جائے گا۔ مگر یہ چالیس دن کی قید بے معنی ہے۔ صحیح بات وہی ہے جو امام ابو حنیفہ نے فرمائی ہے کہ ولادت کے بعد یا اس کا علم ہونے کے بعد ایک دو روز کے اندر ہی انکارِ نسب کیا جا سکتا ہے، الّا یہ کہ اس میں کوئی ایسی رکاوٹ ہو جسے معقول رکاوٹ تسلیم کیا جا سکے۔

(۱۱) اگر شوہر طلاق دینے کے بعد مطلّقہ بیوی پر زنا کا الزام لگائے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک لعان نہیں ہو گا بلکہ اس پر قذف کا مقدمہ قائم کیا جائے گا، کیونکہ لعان زوجین کے لیے ہے اور مطلّقہ عورت اس کی بیوی نہیں ہے، الّا یہ کہ طلاق رجعی ہو اور مدتِ رجوع کے اندر وہ الزام لگائے۔ مگر امام مالک کے نزدیک یہ قذف صرف اس صورت میں ہے جبکہ کسی حمل یا بچے کا نسب قبول کرنے یا نہ کرنے کا مسئلہ درمیان میں نہ ہو۔ ورنہ

مرد کو طلاقِ بائن کے بعد بھی لعان کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ وہ عورت کو بدنام کرنے کے لیے نہیں بلکہ خود ایک ایسے بچے کی ذمّہ داری سے بچنے کے لیے لعان کر رہا ہے جسے وہ اپنا نہیں سمجھتا۔ قریب قریب یہی رائے امام شافعی کی بھی ہے۔

(۱۲) لعان کے قانونی نتائج میں سے بعض متفق علیہ ہیں، اور بعض میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ متفق علیہ نتائج یہ ہیں: عورت اور مرد دونوں کسی سزا کے مستحق نہیں رہتے۔ مرد بچے کے نسب کا منکر ہو تو بچہ صرف ماں کا قرار پائے گا، نہ باپ کی طرف منسوب ہو گا نہ اس سے میراث پائے گا، ماں اس کی وارث ہو گی اور وہ ماں کا وارث ہو گا۔ عورت کو زانیہ اور اس کے بچے کو ولد الزنا کہنے کا کسی کو حق نہ ہو گا، خواہ لعان کے وقت اُس کے حالات ایسے ہی کیوں نہ ہوں کہ لوگوں کو اُس کے زانیہ ہونے میں شک نہ رہے۔ جو شخص لعان کے بعد اُس پر یا اُس کے بچے پر سابق الزام کا اعادہ کرے گا وہ حد کا مستحق ہو گا۔ عورت کا مہر ساقط نہ ہو گا۔ عورت دورانِ عدت میں مرد سے نفقہ اور مسکن پانے کی حق دار نہ ہو گی۔ عورت اس مرد کے لیے حرام ہو جائے گی۔

اختلاف دو مسئلوں میں ہے۔ ایک یہ کہ لعان کے بعد عورت اور مرد کی علٰحدگی کیسے ہو گی؟ دوسرے یہ کہ لعان کی بنا پر علٰحدہ ہو جانے کے بعد کیا ان دونوں کا پھر مل جانا ممکن ہے؟ پہلے مسئلے میں امام شافعی کہتے ہیں کہ جس وقت مرد لعان سے فارغ ہو جائے اُسی وقت فرقت آپ سے آپ واقع ہو جاتی ہے خواہ عورت جوابی لعان کرے یا نہ کرے۔ امام مالک، لیث بن سعد اور زُفر کہتے ہیں کہ مرد اور عورت دونوں جب لعان سے فارغ ہوں تب فرقت واقع ہوتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ، ابو یوسف اور محمد کہتے ہیں کہ لعان سے فرقت آپ ہی آپ واقع نہیں ہو جاتی بلکہ عدالت کے تفریق کرانے سے ہوتی ہے۔ اگر شوہر خود طلاق دے دے تو بہتر، ورنہ حاکم عدالت ان کے درمیان تفریق کا اعلان کرے گا۔ دوسرے مسئلے میں امام مالک، ابو یوسف، زُفر، سُفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ، شافعی، احمد بن حنبل اور حسن بن زیاد کہتے ہیں کہ لعان سے جو زوجین جدا ہوئے ہوں وہ پھر ہمیشہ کے لیے ایک دوسرے پر حرام ہو جاتے ہیں، دوبارہ وہ باہم نکاح کرنا بھی چاہیں تو کسی حال میں نہیں کر سکتے۔ یہی رائے حضرت عمرؓ، حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی بھی ہے۔ بخلاف اس

اسلام اور ہمارا قانونی نظام

(عبد القادر عودہ شہید)

(۵)

اس سلسلے کی گزشتہ قسط شوال ۱۳۷۹ھ کے پرچے میں شائع ہوئی تھی۔ بعض ناگزیر وجوہ کی بنا پر یہ سلسلہ کئی ماہ تک رکا رہا۔ اب تاخیر کے لیے قارئین سے معذرت کے ساتھ اسے دوبارہ شروع کیا جا رہا ہے۔ اللہ نے چاہا تو اب یہ مسلسل رہے گا۔]

غیر شرعی قوانین کے ابطال پر دلائل (۷) قرآن کے بعد سنت نے بھی نہایت وضاحت سے اولوالامر کی اطاعت کے حدود کو واضح کر دیا ہے اور اللہ کے نازل کردہ احکام کے خلاف امراء کی اطاعت سے منع فرما دیا ہے۔ چنانچہ مندرجۂ ذیل احادیث صحیحہ سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے۔

لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق — خالق کی نافرمانی میں مخلوق کی کوئی اطاعت جائز نہیں۔

انما الطاعۃ فی المعروف — اطاعت تو صرف معروف میں ہے۔

بقیہ تفہیم القرآن

کے سعید بن مسیّب، ابراہیم نخعی، شعبی، سعید بن جبیر، ابو حنیفہ اور محمد رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ اگر شوہر اپنا جھوٹ مان لے اور اس پر حدِ قذف جاری ہو جائے تو پھر ان دونوں کے درمیان دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ان کو ایک دوسرے کے لیے حرام کرنے والی چیز لعان ہے۔ جب تک وہ اس پر قائم رہیں حرمت بھی قائم رہے گی۔ مگر جب شوہر اپنا جھوٹ مان کر سزا پا گیا تو لعان ختم ہو گیا اور حرمت بھی اٹھ گئی۔

من امركم منهم بمعصية فلا سمع ولا طاعة۔

ان (امراء) میں سے جو کوئی تمہیں معصیت کا حکم دے تو مت سنو اور مت مانو۔

السمع والطاعة على المرء فيما احب و كره الا ان يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة۔

مرد پر سمع و طاعت واجب ہے خواہ وہ پسند کرے یا نہ کرے الا یہ کہ اُسے خدا کی نافرمانی کرنے کا حکم دیا جائے تب سمع و طاعت لازم نہیں۔

انه سيلي امركم من بعدي رجال يطفئون السنة ويحدثون البدعة ويؤخرون الصلوٰة عن مواقيتها قال ابن مسعودؓ يا رسول الله كيف بي اذا ادركتهم قال ليس يا ابن ام عبد طاعة لمن عصى الله - قالها ثلاث مرات۔

میرے بعد ایسے لوگ حکمران ہونگے جو سنت کو مٹائیں گے، بدعات کو رائج کریں گے اور نماز کو اپنے وقت سے مؤخر کریں گے۔ ابن مسعودؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ اگر میں ایسے لوگوں کو پاؤں تو کیا کروں۔ آپؐ نے فرمایا اے ابن ام عبد جو اللہ کی نافرمانی کرے اُس کی اطاعت جائز نہیں۔ آنحضورؐ نے ایسا تین مرتبہ فرمایا۔

(۸) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امت اسلامیہ کا اس امر پر اجماع ہو چکا ہے کہ حکام کی اطاعت صرف احکام الٰہی کے تحت جائز ہے۔ فقہاء و مجتہدین کا اس بارے میں کامل اتفاق ہے کہ اصل حاکم اور صاحب امر صرف اللہ کی ذات ہے۔ اس بارے میں قطعی طور پر کوئی قولی یا اعتقادی اختلاف نہیں ہے۔ اس بارے میں بھی کلی اجماع ہے کہ جن امور کی حرمت متفق علیہ ہے انہیں حلال اور جائز سمجھنا کفر و ارتداد ہے۔ چنانچہ جو شخص مثلاً زنا یا شراب کو حلال سمجھتا ہے یا اللہ اور اُس کے رسولؐ کے سوا کسی اور کو امر و نہی کا مطلق مجاز اور مختار سمجھتا ہے اُس کا ایسا سمجھنا صریح کفر ہے۔ اسی طرح جو حاکم صریح کفر و ارتداد کا مرتکب ہوتا ہے اُن کے خلاف خروج واجب ہے اور اس خروج کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ اُس حاکم کے اُن اوامر و نواہی کی مخالفت کی جائے جو اسلام سے ٹکراتے ہوں۔

(۹) اسلام کے اصول و مبادی کے لحاظ سے بھی اگر دیکھا جائے تو اسلامی ریاست کے کارفرماؤں کو قانون سازی کے غیر محدود اختیارات حاصل نہیں ہیں۔ اُن کے لیے قانون سازی کا حق صرف دو حیثیتوں سے تسلیم کیا جا سکتا ہے

اوّل یہ کہ وہ تنفیذی قوانین وضع کریں یعنی شریعت کے احکام و نصوص کے نفاذ کے لیے قواعد و ضوابط اور ان کی عملی صورتیں متعین کریں، دوسرے یہ کہ وہ تنظیمی نوعیت کے قوانین بنائیں، یعنی اس طرح کے قوانین کی تشکیل کریں جو اسلامی معاشرے کے نظم کو برقرار رکھنے اور اس کی اجتماعی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے ضروری ہوں۔ یہ دوسری قسم کی قانون سازی اُسی دائرے میں عمل پذیر ہوتی ہے جس میں نصوصِ شرعیہ خاموش ہوں۔ قسم دوم کے قوانین کے بارے میں شبہ ہوتا ہے کہ ان کی تشکیل پر کوئی حد بندی نہ ہوگی لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس نوعیت کی قانون سازی میں بھی ہمیں مطلق اور کلی اختیارات نہیں دیئے گئے ہیں بلکہ اس طرح کے قوانین بناتے وقت بھی شریعت کی روح اور اُس کے اصولِ عامّہ کو ہمیشہ نگاہ کے سامنے رکھنا پڑتا ہے اور انہی کی روشنی میں تنظیمی قوانین کا اجراء عمل میں لانا پڑتا ہے۔ اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو دونوں قسم کی قانون سازی حدود اللہ کے اندر مقید ہے۔ ہمارے حکمران اور مقننین ایک طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلفاء ہیں اور دوسری طرف وہ جماعت اسلامیہ کے نائب اور نمائندہ ہیں۔ خلیفۂ رسول ہونے کی حیثیت سے اُن کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کتاب و سنت سے سرِ مُو انحراف کریں اور اسی طرح مسلمانوں کے نمائندہ ہونے کی حیثیت سے بھی اُن کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ مسلمانوں کے اجتماعی مسلک اور نظریات کی خلاف ورزی کریں۔ انہیں رسول کی جانشینی اور مسلمانوں کی نیابت کا منصب اس لیے سونپا گیا ہے کہ وہ دین کے قیام کے لیے جدوجہد کریں، نہ یہ کہ دین کے انہدام کے درپے ہوں۔

(۱۰) مسلمانوں کے دستور کی اساس شریعت ہے۔ اس لیے جو قانون اس کے مطابق ہوگا وہ جائز ہوگا اور جو اس کے خلاف ہوگا وہ باطل ہوگا۔ شریعت اس وقت تک واجب الاتباع ہے جب تک اسے منسوخ نہ کر دیا جائے۔ لیکن اللہ کی ایک کتاب کو اللہ کی دوسری کتاب ہی منسوخ کر سکتی ہے اور ایک رسول کی سنت ہی دوسرے رسول کی سنت کی ناسخ ہو سکتی ہے۔ کتب و رُسل کا سلسلہ اب بند ہو چکا ہے۔ اس لیے قوانینِ شرعیہ میں ترمیم و تنسیخ کا سوال پیدا نہیں ہوتا اور نہ ہی انسانی قوانین شرعی قوانین کی جگہ لے سکتے ہیں۔

مصری قوانین کا بطلان عام انسانی قوانین کے عدمِ جواز کے وجوہ تو بیان ہو چکے ہیں مگر مصری قوانین کے باطل ہونے کے مزید وجوہ بھی موجود ہیں۔ ان کے بطلان کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان قوانین کی اکثریت خود مصری

دستور کی مخالف ہے۔ مصری دستور میں یہ دفعہ ابتدا ہی میں ثبت کی گئی ہے کہ ریاست کا رسمی اور سرکاری دین اسلام ہے (دین الدولۃ الرسمی ھو الاسلام) اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے قانونی نظام کا دستوری سنگِ بنیاد اسلام ہے، اسلام ہی وہ ماخذ اور سرچشمہ ہے جس سے سارے قوانین کی تخریج کی جائے گی اور یہی ایک منبع و مرجع ہے جہاں سے قانون بنانے وقت رہنمائی حاصل کی جائے گی۔ حقیقت میں یہ دستوری دفعہ ہماری سیاست، ہماری معاشرت اور ہماری داخلی اور خارجی پالیسی سے متعلق قوانین پر ایک قید لگا دیتی ہے۔ ہم شریعتِ اسلامیہ کے عائد کردہ حدود و قیود سے باہر اور اس کی روح کے خلاف کوئی قانون سازی کرنے کے مجاز نہیں ہیں۔ اس لیے ایک مصری پر از روئے دستور بھی لازم ہے کہ وہ سارے غیر اسلامی قوانین کو باطل سمجھے کیونکہ وہ خلاف دستور ہیں۔ وضعی قانون (ADMINISTRATIVE LAW)، ہمیشہ دستوری قانون (CONSTITUTIONAL LAW) کے تابع ہوتا ہے اور اگر دونوں میں تخالف ہو تو اول الذکر کو آخر الذکر کی روشنی میں کالعدم اور باطل قرار دینا ضروری ہوتا ہے۔ مصری عدالتیں ایسے قوانین کو باطل قرار دیتی رہی ہیں۔ چنانچہ مصر کی عدالت عالیہ نے اپنے فیصلہ نمبر ۱ ۱۹۶۵ء میں تحریر کیا ہے کہ دستور کے مبادی میں سے کسی اصل و مبدا کو اگر کسی قانون میں نظر انداز کر دیا جائے تو وہ قانون خلاف دستور (ULTRAVIRES OF THE CONSITUTINO.) ہے۔ اس فیصلے کی رو سے مجلس الدولہ کا وضع کردہ ایک قانون باطل قرار دیا گیا تھا۔ دستور کی بالا دستی اور قانون کے استحکام کے لیے بہترین ضمانت یہ ہے کہ قانون سازی میں ہمیشہ دستوری حدود کو ملحوظ رکھا جائے۔ عدالتوں کو بھی یہ پورا حق حاصل ہے کہ وہ قانون کی صحیح تعبیر و تنفیذ کریں اور قوانین میں تعارض کی صورت میں فیصلہ کریں کہ کونسا قانون دستور کے مطابق ہے اور کونسا مخالف! بلکہ عدالتوں پر یہ لازم ہے کہ اگر کوئی قانون دستور سے متصادم ہو تو وہ اُسے باطل قرار دیں اور اس پر دستور کا غلبہ تسلیم کریں کیونکہ دستور قانونِ اعلیٰ ہے اور عام قانون پر اُسے اتباع کے لحاظ سے فوقیت اور ترجیح حاصل ہے۔

قوانینِ عامہ کے بارے میں ایک مسلّم اصول یہ بھی ہے کہ جو قوانین اس نوعیت کے ہوں کہ وہ قانون کے معروف تصورات کے خلاف پڑتے ہوں ان کی ایسی تعبیر کرنی چاہیے جو قانون کے بنیادی مقصد اور منشا کے

مخالف نہ ہو۔ چنانچہ امتِ مسلمہ کے بارے میں جب یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ اسلام کے دائرے سے باہر قدم نہیں رکھ سکتی تو اجنبی قوانین کے معاملے میں یہ ضروری ہوگا کہ انہیں بلادِ اسلامیہ میں نافذ کرنے سے پہلے ان کو اسلامی سانچے میں ڈھالا جائے اور ان میں سے غیر اسلامی اجزا کو حذف کیا جائے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ جو مغربی قوانین ہمارے ہاں رائج کیے گئے ہیں کس طرح وہ قانون کے بنیادی فریضے کی ادائیگی میں ناکام رہے ہیں اور کس طرح وہ قانون کے معروف اصولوں سے متصادم ہیں۔ پس اس لحاظ سے بھی اگر دیکھا جائے تو یہ امر لازم آتا ہے کہ ان مغربی قوانین کے غیر اسلامی پہلوؤں کو نفاذ کے وقت ترک کر دیا جائے اور انہیں بلا ترمیم و تنسیخ جوں کا توں اختیار نہ کیا جائے۔

مغربی قوانین کے اثرات | یہ قوانین دراصل ایسے ممالک کے لیے وضع کیے گئے ہیں جن کا ماحول ہمارے ماحول سے الگ ہے۔ وہاں کے باشندگان سے ہمارا اتفاق کم اور اختلاف زیادہ ہے۔ ان قوانین میں خیر بھی ہے اور شر بھی۔ ان کے بعض اجزا ہمارے عقائد کے موافق ہیں اور بعض مخالف ہیں۔ بعض ہمارے اخلاق و عادات کے مطابق ہیں اور بعض نہیں ہیں۔ ان کے کچھ حصوں کو ہمارا قلب و ضمیر قبول کرتا ہے اور کچھ حصوں سے نفرت اور ابا کرتا ہے۔ ان قوانین نے ہمارے افکار کو فاسد کر دیا ہے، ہمارے ذہنوں کو پراگندہ کر دیا ہے، ہمارے دلوں کو مسخ کر دیا ہے اور ہماری زندگی کو بگاڑ دیا ہے۔ انہوں نے ہماری صفوں میں انتشار برپا کر دیا ہے، ہمارے قلوب کو رنج و الم سے بھر دیا ہے اور ہمارے سینوں میں تلخی کا بیج بو دیا ہے۔ ان قوانین نے ہمارے اندر عجیب و غریب منطق اور خطرناک قسم کا تضاد اور اضطراب پیدا کر دیا ہے۔ ہم بیک وقت ایک چیز کو حلال بھی قرار دیتے ہیں اور اسے حرام بھی سمجھتے ہیں، ہم ایک عقیدہ بھی رکھتے ہیں اور اس کے خلاف عمل بھی کرتے ہیں۔ یہ تناقض اور تضاد ہماری زندگی کے ہر معاملے میں پایا جاتا ہے خواہ وہ اہم ہو یا غیر اہم۔

مصر کی حیثیت | مثال کے طور پر مصر ہی کو لیجئے۔ یہ ملک اسلام کے ہر اجتماعی شعبے میں مسلم ممالک کی رہنمائی کرتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب ہم اسلام کے بارے میں گفتگو کریں گے تو ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ہم زندگی کے ہر گوشے پر نگاہ ڈالیں۔ کیونکہ اسلام زندگی کے ہر چھوٹے بڑے معاملے میں ہماری رہنمائی کرتا ہے اور اس طرح سے ہمیں آخرت کی کامیاب اور بابرکت زندگی سے ہمکنار کرتا ہے۔ ہماری حکومت، سیاست، معیشت اور معاشرت

اگر اسلام کے اصولوں پر کاربند ہو تو یہ سب ویسی ہی عبادت ہے جیسی عبادت نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ ہے۔ اب ایک لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو مصر عالم اسلام کا دل و دماغ ہے۔ دین اسلام اپنے اولین عہد میں آکر اس ملک میں مکین ہوا ہے۔ تیرہ سو سال سے زائد عرصہ گزرا جب مصر اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں اسلام سے مشرف ہوا۔ یہاں کے رہنے والوں نے اسلام کی دعوت پر اس طرح لبیک کہا کہ اب اس ملک میں سارے غیر مسلم پانچ فی صد سے زائد نہیں ہیں۔ اسی مصر میں جامعہ ازہر ہے جو دنیائے اسلام کی سب سے بڑی اور قدیم ترین درسگاہ ہے اور علوم اسلامیہ کی تعلیم و تدریس کے لیے مخصوص ہے۔ ساری دنیا سے تشنگانِ علم یہاں کا قصد کرتے ہیں اور اسلامی علوم و معارف سے سیراب ہو کر اپنے اپنے ملکوں کو واپس لوٹتے ہیں تاکہ اپنے علمی سرمائے سے اپنے ہم وطنوں کو مستفید کریں۔ مدتہائے دراز سے یہ ملک اسلام کا قبہ سمجھا جاتا رہا ہے۔ چنانچہ یہی ملک ہے جس نے صلیبیوں اور تاتاریوں کے چھکے چھڑا دیئے تھے اور جو ہمیشہ سے صیہونیت اور استعمار سے برسرِ پیکار رہا ہے۔ یہی ملک ہے جس نے اللہ اور اس کے دین کے دشمنوں کے مکر و فریب اور ان کی چالوں کو ہمیشہ ناکام بنایا ہے۔ یہ ملک ہر زمانے میں اسلام کا ماویٰ اور ملجا، علمائے مصلحین کا قبلہ اور دین کے مظلوم مجاہدین کی پناہ گاہ رہا ہے۔ پہلے زمانے میں بھی احیائے اسلام کے لیے تحریکیں یہاں سے برپا ہوتی رہی ہیں اور اس زمانے میں بھی اس ملک سے ایک اسلامی تحریک اٹھی ہے جو تجدیدِ دین کی قوی ترین اور عظیم ترین انقلابی تحریک ہے۔ یہ مصر سے نکلی ہے اور تمام بلادِ اسلامیہ میں پھیل گئی ہے۔ اس نے ان ممالک کے اسلامی عناصر کو ایک ہی لڑی میں پرو دیا ہے۔ اس نے مسلمانوں کی ایک ایسی نسل تیار کر دی ہے جس کا نصب العین اور لائحہ عمل ایک ہے اور جو ایک ہی قبلۂ مقصود کی طرف پیش قدمی کر رہی ہے، قرآن جس کا دستور ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس کے پیشوا ہیں اور شہادت فی سبیل اللہ جس کی دلی تمنا ہے۔ خدا کی قسم مومنین میں سے لوگ ہیں کہ جنہوں نے سچ کر دکھایا ہے اپنے وعدے کو جو انہوں نے اللہ سے کیا تھا۔ اُن میں سے کوئی ایسا ہے جس نے اپنی نذر پیش کر دی ہے اور کوئی ایسا ہے جو ابھی منتظر ہے اور انہوں نے (اپنے وعدے میں) کوئی تبدیلی نہیں کی۔[1]

---

[1] یہ دراصل سورۂ احزاب کی ایک آیت کا ترجمہ ہے جسے مصنف نے نقل کیا تھا۔ آیت یہ ہے: من المومنین رجال صدقوا ما عاھدوا اللہ علیہ۔ فمنھم من قضیٰ نحبہ ومنھم من ینتظر وما بدلوا تبدیلا۔ ناظرین سمجھ گئے ہوں گے
— ربانی [illegible]

مصر نے عہد قدیم اور عہد جدید میں اسلام کی جو خدمات سرانجام دی ہیں اور اس میں جو اسلامی فضا موجود رہی ہے اس کی وجہ سے یہ ملک مسلمانوں کی دینی تمناؤں کی آماجگاہ بنا رہا ہے۔ اس ملک نے ہمیشہ اسلام کی مدافعت اور دنیا بھر میں اس کی اشاعت کا فریضہ ادا کیا ہے۔ آج بھی یہاں کے لوگ اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے سر بکف ہیں۔

تصویر کا دوسرا رُخ | اب دوسری طرف آپ دیکھیے کہ یہی مصر جو اسلام کی خدمت اور محافظت کا مدعی ہے یہ یورپین قوانین کو اپنا کر اسلام سے کیا معاملہ کر رہا ہے۔ یہ جدید قوانین اُس نے فرانس سے مستعار لیے ہیں جو الحاد اور بے حیائی کا گڑھ ہے، یا انگلستان سے لیے ہیں جو رات دن اسلام کے خلاف سازشیں کرنے میں مصروف ہے۔ یا پھر اٹلی سے لیے ہیں جس کی ساری تاریخ اسلام کے خلاف ناکام جدوجہد میں گزری ہے۔ یہ قوانین ایسی غیر مسلم اقوام سے اخذ کیے گئے ہیں جو مسیحیت کی مدعی تو ہیں مگر حضرت مسیحؑ کی تعلیمات سے بالکل عاری ہیں، جو رسالتِ مسیحؑ پر ایمان لانے کا دعویٰ تو کرتی ہیں مگر درحقیقت شرک، کفر اور طغیان پر اپنی پوری حیاتِ اجتماعی کو تعمیر کیے ہوئے ہیں۔ مصر ایک مسلمانوں کا ملک ہے اور ایک مسلمان حکمران اس میں حکومت کر رہا ہے۔ ریاست کا سرکاری دین اسلام ہے۔ ریاست کے فرائض میں یہ شامل ہے کہ وہ شعائرِ اسلامی کی سرپرستی کرے، معابد و اوقاف کی نگہبانی کرے اور اسلامی تعلیم و تہذیب کو زندہ رکھے۔ ریاست پر یہ ذمہ داری بھی عائد کی گئی ہے کہ وہ قومی سیاست، معاشرت، معیشت اور آداب و اخلاق کو اسلامی اصولوں پر استوار کرے۔ یہ تمام امور ایک اسلامی ریاست کے خصائص میں سے ہیں۔ لیکن ان تمام اعلانات کے باوجود مصری حکومت نے قوانینِ موجودہ کی بدولت شریعتِ اسلامی کو معطل کر رکھا ہے اور اسلام کے حلال کو حرام اور اسلام کے حرام کو حلال کر رکھا ہے۔

مصری حکومت نے ملک میں شرعی قوانین کے بجائے فرنگی قوانین کو رائج کر رکھا ہے، حالانکہ یہ قوانین احکامِ اسلام کے مخالف ہیں اور علمی و فنی لحاظ سے یہ اسلامی قوانین کا کسی حیثیت سے بھی مقابلہ نہیں کر سکتے۔ اس طرح

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۶۱) کہ یہاں جماعت الاخوان المسلمون کا ذکر ہو رہا ہے، جس کے رُکن لورقائد عودہؒ شہید بھی تھے۔ قارئین نے یہ بھی اندازہ کر لیا ہوگا کہ یہ آیت مصنف مرحوم اور ان کے مظلوم رفقاء پر کیسی صادق آتی ہے، کس طرح عودہ مرحوم یہ سطور لکھتے وقت ومنھم من ینتظر کی صف میں تھے اور کس طرح پھانسی کے تختے پر لٹک کر وہ فمنھم من قضیٰ نحبہٗ کے زمرے میں شامل ہو گئے۔ رحمہ اللہ (مترجم)

اسلامی تہذیب کو زندہ کرنے کے بجائے اس کی قبر کھودی جا رہی ہے اور حکومتِ مصر دین کی اقامت و تجدید کے اس انوکھے اور اُلٹے طریق سے ذرہ برابر نہیں شرماتی، حالانکہ قرآن نے صاف کہا ہے کہ:۔

ثُمَّ جَعَلْنٰكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ ۔ (الجاثیہ : ۱۸)

پھر ہم نے تمہیں امرِ دین کا ایک راستہ دکھا دیا ہے پس اس کی پیروی کرو اور ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی مت کرو جو نہیں جانتے ۔

اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ ۔ (الاعراف : ۳)

پیروی کرو اُس کی جو اتارا گیا ہے تمہاری طرف تمہارے رب کی طرف سے اور اُس کے سوا دوسرے اولیاء کی پیروی نہ کرو۔ کم ہی تم نصیحت حاصل کرتے ہو۔

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا ۔ (النساء : ۶۵)

پس نہیں، تیرے رب کی قسم، نہیں وہ ایماندار ہو سکتے تک کہ وہ حَکَم نہ بنائیں تجھے آپس کے جھگڑوں میں پھر نہ پائیں وہ اپنے دلوں میں تنگی اُس چیز سے جو تم فیصلہ کرو اور سرِ بسر تسلیم نہ کریں۔

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ ۔

اور جنہوں نے فیصلہ نہ کیا اللہ کے نازل کردہ کے مطابق پس وہی لوگ کافر ہیں۔

اگر اللہ کے احکام یہ ہوں اور اسلامی ممالک کی حکومتوں نے انہیں معطل کر رکھا ہو تو ایسی حکومتوں کے بارے میں ہر عقلمند انسان خود آسانی سے فیصلہ کر سکتا ہے اور اُسے یہ کہنے میں قطعاً کوئی تامل نہیں ہو سکتا کہ یہ حکومتیں مسلمانوں کو کفر کی طرف دعوت دیتی ہیں اور اس کے ارتکاب پر آمادہ کرتی ہیں۔

مصر میں محرمات حلال ہیں

مصری حکومت نے، جس کا سرکاری دین اسلام ہے، سودی لین دین کی مختلف صورتوں کو حلال کر رکھا ہے۔ بلکہ پوری قوم میں اس بات کی تبلیغ کی جاتی ہے کہ رعایا سُود سے اپنی دولت بڑھائے حالانکہ اس حکومت کو معلوم ہے کہ اسلام نے سود کی ہر شکل کو حرام قرار دیا ہے۔ قرآن میں آیا ہے کہ:

اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا

جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ نہیں کھڑے ہونگے مگر اس طرح جس طرح کھڑا

يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ، ذَالِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا، أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا۔ (البقرہ: ۲۷۵)	ہوتاہے وہ جسے حواس باختہ کر دیا ہو شیطان نے چھو کر یہ اس وجہ سے کہ انہوں نے کہا کہ بیع بھی تو سود کی مانند ہے حالانکہ حلال کیا ہے اللہ نے بیع کو اور حرام کیا ہے سُود کو۔
يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ۔ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ۔ (البقرہ: ۲۷۸)	اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو ڈرو اللہ سے اور چھوڑ دو جو باقی ہے سود میں سے اگر تم مومن ہو پس اگر تم ایسا نہ کرو تو اعلان سن لو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے جنگ کا۔ اور اگر تم توبہ کر لو تو تمہارے لیے ہیں تمہارے اصل زر۔ تم نہ ظلم کرو گے اور نہ تم پر ظلم کیا جائے گا۔

اسی مصر میں شراب، جُوا اور لحمِ خنزیر حلال ہے اور حکومت نے مردوں اور عورتوں کو اجازت دے رکھی ہے کہ وہ ان محرّمات کے استعمال اور ارتکاب کے لیے علانیہ مجالس قائم کریں اور سرِ بازار ان کے لیے دکانیں سجائیں، حالانکہ اس حکومت کو یہ قرآنی حکم معلوم ہے کہ:-

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ۔	حرام کیا گیا ہے تم پر مردار اور خون اور خنزیر کا گوشت۔
إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ۔ (المائدہ ۹)	شراب، جُوا، استھان اور پانسے تو ناپاک اور شیطانی عمل سے ہیں پس ان سے بچو۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

کل مسکر خمر وکل مسکر حرام	ہر نشہ آور شے خمر ہے اور ہر نشہ آور شے حرام ہے۔
ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام	جو زیادہ مقدار میں نشہ پیدا کرے وہ تھوڑی مقدار میں بھی حرام ہے۔
لعن اللہ الخمر ولعن شاربھا وساقیھا وعاصرھا ومعتصرھا وبائعھا ومبتاعھا وحاملھا	اللہ تعالیٰ نے لعنت کی ہے شراب پر، اس کے پینے والے پر، پلانے والے پر، نچوڑنے والے پر، کشید کرنے والے پر،

والمحمولة الیه واکل ثمنها ۔ خرید و فروخت کرنے والے پر، اٹھا کر لے جانے والے پر، جس تک پہنچائی جائے اُس پر اور اسکی کمائی کھانے والے پر۔

حکومت مصر اس بات سے بھی نہیں شرماتی کہ شراب خرید کر اُسے سرکاری اور پبلک تقریبات میں شرکاء کے سامنے پیش کرے۔ اس طرح سے ہمارے حکمران اُس لعنت کے مستحق بنتے ہیں جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے۔

یہی حکومت مصر اس بات کو جائز قرار دیتی ہے کہ رقص و سرود کی محفلیں منعقد ہوں اور ان میں غیر محرم مرد اور عورتیں بغلگیر ہو کر اور شراب کے نشے میں مدہوش ہو کر نیم برہنگی کی حالت میں ناچیں۔ کیا یہ بے حیائی اور حرام کاری کی کھلم کھلا اشاعت نہیں ہے۔ کیا حکومت کو یہ قرآنی حکم معلوم نہیں ہے کہ:۔

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَّ سَاءَ سَبِيلًا ۔ (الاسرا: ۳۲) اور زنا کے قریب نہ پھٹکو۔ یہ بے حیائی اور بہت برا راستہ ہے۔

إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۔ وہ لوگ جو پسند کرتے ہیں کہ پھیلے بے حیائی اُن لوگوں میں جو ایمان لائے ہیں اُن کے لیے عذاب ہے دردناک دنیا میں اور آخرت میں اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

اسلام کی تعلیم تو یہاں تک ہے کہ اُس نے زانی مرد کا پاک دامن عورت سے اور زانیہ عورت کا نیکوکار مرد سے نکاح منع فرمایا ہے۔ قرآن میں ہے:۔

الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَّ الزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ۔ (النور: ۳) زانی نہیں نکاح کرتا مگر زانیہ اور مشرکہ سے اور زانیہ سے نہیں نکاح کرتا مگر زانی یا مشرک۔ اور یہ مومنین پر حرام کر دیا گیا ہے۔

تعلیم دین کا فقدان ریاستِ مصر کا دین اسلام ہے اور اسی مصر میں انگریز، فرانسیسی اور اطالوی مشنریوں کو اذنِ عام ہے کہ وہ اس ملک میں تبلیغی مراکز قائم کریں اور مسلمان بچوں کو بے دین بنائیں، لیکن سرکاری مدارس میں دینی تعلیم کا کوئی انتظام نہیں ہے۔ اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ سے انہیں روشناس نہیں کرایا جاتا لیکن یورپ کے ممالک کی تاریخ بڑے اہتمام سے طلباء کو پڑھائی جاتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ

اسلام کی بنیاد کلمۂ شہادت، اقامتِ صلوٰۃ، ایتائے زکوٰۃ، صومِ رمضان اور حج بیت اللہ پر رکھی گئی ہے۔ کیا ہماری حکومت کو اس بات کا علم نہیں ہے کہ اسلام کی ان بنیادوں کی ہر مسلمان کو تعلیم دینا اُس پر واجب ہے کتاب اللہ میں وارد ہے:۔

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ۔ (التوبہ: ۱۲۲)

کیوں نہ نکلی ہر گروہ میں سے ایک جماعت کہ وہ سمجھ پیدا کرتے دین میں اور ڈراتے اپنی قوم کو جب لوٹتے اُن کی طرف۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:۔

من یرد اللہ بہ خیرا یفقھہ فی الدین۔

جس کے ساتھ ارادہ کرتا ہے اللہ تعالیٰ خیر کا اُسے سمجھ عطا کرتا ہے دین کی۔

ما عُبد اللہ تعالیٰ بشیئ افضل من فقہ فی الدین ولفقیہ واحد اشد علی الشیطان من الف عابد ولکل شیئ عماد وعماد ھذا الدین الفقہ۔ خیر دینکم ایسرہ وخیر العبادۃ الفقہ۔

نہیں عبادت کی جاتی اللہ کی کسی شے سے جو افضل ہو دین کی سمجھ سے۔ دین کی سمجھ رکھنے والا ایک شخص زیادہ بھاری ہوتا ہے شیطان پر ہزار عابد سے۔ ہر شے کا ایک ستون ہوتا ہے اور اس دین کا ستون اس کی سمجھ ہے۔ تمہارا سب سے اچھا دین وہ ہے جو آسان ہو اور سب سے اچھی عبادت دین کی سمجھ بوجھ ہے۔

داعیانِ اسلام کی مظلومیت | یہی مصری "اسلامی حکومت" ہر اُس شخص کے خلاف محاذ قائم کر لیتی ہے جو صحیح اسلام کی طرف لوگوں کو دعوت دیتا ہے اور حکومت کو اس کی ضلالت آمیز اور گمراہ کن کارروائیوں سے روکتا ہے۔ یہ حکومت اپنے فاسقانہ قوانین کو ایسے لوگوں کے خلاف حرکت میں لاتی ہے، ان کی زبان بندی و قلم بندی کرتی ہے اور انہیں جیلوں میں ٹھونس کر انواع و اقسام کے عذاب کا نشانہ بناتی ہے۔ یہ سب کچھ صرف اس لیے کہ یہ لوگ اپنے اسلام میں مخلص ہیں اور یہ ٹھنڈے دل سے اس صورتِ حال کو گوارا نہیں کر سکتے کہ کوئی مسلمان غیر اسلامی حرکات کا مرتکب ہو۔ کیا اس حکومت کو معلوم نہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہر مسلم پر ازروئے

اسلام واجب ہے اور منکر کو حسبِ استطاعت مٹانا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے :-

وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ۔ (آل عمران : ۱۰۴)

اور چاہیے کہ ہو تم میں سے ایک امت جو بلائے خیر کی طرف، حکم دے معروف کا اور روکے منکر سے۔

ہم پہلے معروف اور منکر کی تعریف بھی بیان کر چکے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی نقل کر چکے ہیں کہ:

من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذالك اضعف الايمان۔

قوانینِ شرعیہ سے انحراف ہماری حکومت اسلام کے تقاضوں کو اس طرح سے پورا کر رہی ہے کہ اسلام کے ایک ایک حکم سے روگردانی اختیار کی جا رہی ہے۔ چونکہ زکوٰۃ کو اسلام نے فرض قرار دیا ہے، اس لیے اس کے قوانین کو معطل کر دیا گیا ہے لیکن بیسیوں یورپین اور امریکی قوانین کو یہاں رائج کیا گیا ہے، حالانکہ یہ بالکل ممکن تھا کہ ان کی جگہ پر انہی جیسے بلکہ ان سے افضل قوانین شریعت سے اخذ کر کے نافذ کیے جاتے۔ شرعی عدالتوں کے دائرہ اختیار کو روز بروز اسی لیے تنگ کیا جا رہا ہے کہ وہ احکام اسلامی کے نفاذ کا ایک ذریعہ ہیں[۱]۔ اسلامی قانون و فقہ کے لیے ایک ادارہ قائم کرنے کی تجویز عرصہ سے زیر غور تھی۔ اس کے لیے کئی مرتبہ بجٹ میں گنجائش بھی رکھی گئی مگر اسے بار بار نظر انداز کیا جا رہا ہے کیونکہ اس کے بارے میں بھی یہ خدشہ ہے کہ وہ قوانین شرعیہ کی ترویج و تقویت کا موجب ہو گا۔ ہماری حکومت کے لیے اسلام کے قوانین کو چھوڑ کر کفر و ضلالت کے قوانین کو اختیار کر لینا کتنا آسان ہے لیکن کافرانہ قوانین کو چھوڑ کر اسلامی قوانین کی طرف آنا اس کے لیے کتنا مشکل ہے؟ کیا اس حکومت کو معلوم نہیں ہے کہ شرک کا استیصال اور اسلام کا قیام از روئے قرآن اسلامی حکومت کا اولین فریضہ ہے اور اس پر واجب ہے کہ وہ اللہ کی نازل کردہ تعلیمات کی روشنی میں سارے معاملات طے کرے۔

[۱] مصر کی موجودہ فوجی حکومت نے شرعی عدالتوں کے وجود کو کلیتۃً مٹا دیا ہے (مترجم)

وَعَدَ اللّٰہُ الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا مِنۡکُمۡ وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَیَسۡتَخۡلِفَنَّہُمۡ فِی الۡاَرۡضِ کَمَا اسۡتَخۡلَفَ الَّذِیۡنَ مِنۡ قَبۡلِہِمۡ ۪ وَ لَیُمَکِّنَنَّ لَہُمۡ دِیۡنَہُمُ الَّذِی ارۡتَضٰی لَہُمۡ وَ لَیُبَدِّلَنَّہُمۡ مِّنۡۢ بَعۡدِ خَوۡفِہِمۡ اَمۡنًا ؕ یَعۡبُدُوۡنَنِیۡ لَا یُشۡرِکُوۡنَ بِیۡ شَیۡئًا ؕ وَ مَنۡ کَفَرَ بَعۡدَ ذٰلِکَ فَاُولٰٓئِکَ ہُمُ الۡفٰسِقُوۡنَ ۔ (النور: ۵۵)

وعدہ کیا ہے اللہ نے اُن لوگوں سے جو ایمان لائے ہیں تم میں سے اور عمل کیے ہیں اچھے، ضرور جانشین کریگا انہیں زمین میں جس طرح جانشین کیا ان لوگوں کو جو ان سے پہلے تھے اور ضرور طاقت دیگا اُن کیلیے اُن کے دین کو جو اُس نے پسند کیا ہے اُن کے لیے اور ضرور بدل دے گا اُن کے خوف کو امن سے، عبادت کرتے ہیں میری، نہیں کرتے ہیں میرے ساتھ کسی چیز کو شریک، اور جو کفر کرے اس کے بعد پس وہی لوگ فاسق ہیں۔

اَلَّذِیۡنَ اِنۡ مَّکَّنّٰہُمۡ فِی الۡاَرۡضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَ اَمَرُوۡا بِالۡمَعۡرُوۡفِ وَ نَہَوۡا عَنِ الۡمُنۡکَرِ ؕ وَ لِلّٰہِ عَاقِبَۃُ الۡاُمُوۡرِ ۔ (الحج: ۴۱)

وہ لوگ، اگر ہم انہیں زمین میں اقتدار بخشتے ہیں تو نماز قائم کرتے ہیں۔ زکوٰۃ دیتے ہیں اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے ہیں اور اللہ کے لیے ہے معاملات کا انجام۔

مصر کی غلامی کا باعث مصر ابھی تک آزادی اور استقلال کی تلاش میں ہے۔ آیئے دیکھیں کہ اس ملک نے کس کس طرح آزادی کے لیے جدوجہد کی ہے اور کس طرح اسلام سے اعراض و انحراف کی بنا پر اسے اس جدوجہد میں ناکامی کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ گزشتہ صدی کے اواخر میں ہمارے ہاں ایک داخلی فتنہ اٹھ کھڑا ہوا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انگریز ۱۸۸۲ء میں خدیو مصر کی حمایت اور رعایا سے اُسے بچانے کے بہانے مصر میں آ گھسے۔ اس سے پہلے انگریز بارہا مصر میں داخل ہونے کی کوشش کرتے رہے لیکن انہیں کبھی کامیابی نصیب نہیں ہوئی۔ مصر اور فرانس کی جنگ کے بعد انگریزوں نے دو مرتبہ مصر میں قدم جمانے کی سعی کی لیکن دونوں مرتبہ انہیں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ محمد علی پاشا کے زمانے میں انہوں نے ایک مرتبہ پھر مصر میں در آنے کی کوشش کی لیکن ہم نے انہیں دھکیل کر سمندر کی جانب پھینک دیا۔ چنانچہ وہ نامراد اور رسوا ہو کر اپنے گھر کو لوٹ گئے اور اس بات سے قطعاً مایوس ہو گئے کہ وہ طاقت کے بل پر کبھی مصر میں داخل ہو سکیں۔ اس کے بعد انہوں نے روباہی مکر و فریب سے کام لینا شروع کیا اور سازشوں کا جال بچھا کر موقع کا انتظار کرنے لگے۔ آخر کار ہنگامہ

عرابیہ نمودار ہوا۔ انگریزوں نے خود اس کے لیے فضا کو ساز گار بنایا اور اس کے شراروں کو اس حد تک ہوا دی کہ اس آگ کے شعلے پوری طرح بھڑک اٹھے۔ انگریز دوبارہ قیام امن کا دعویٰ لے کر مصر میں آدھمکے لیکن ان کا اصل ارادہ یہ تھا کہ مصر پر تسلط جمائیں اور اس کی گردن پر سوار ہو کر ہمیشہ کے لیے بیٹھ جائیں۔ انہوں نے بیسیوں مرتبہ یہ اعلان کیا کہ مصر میں ان کا قیام عارضی ہے اور وہ بہت جلد اسے خالی کر دیں گے لیکن انہوں نے ہمیشہ کذب بیانی اور وعدہ خلافی سے کام لیا۔ یہ لوگ مصر میں بیٹھ کر مصر کو لوٹتے رہے، مصریوں کا خون نچوڑتے رہے اور اہلِ ملک کی عزت و آبرو سے کھیلتے رہے۔

جب ان بحری قزاقوں کے ارادے بالکل آشکارا ہو گئے تو پوری قوم ان کے خلاف اُٹھ کھڑی ہوئی اور ابنائے مصر نے انگریزوں کو نکال باہر کرنے کا عزم کر لیا۔ ہمارے لیڈروں اور حکمرانوں نے اس نصب العین کے لیے قوم کی رہنمائی کا اعلان کیا۔ لیکن ان حکمرانوں نے حصولِ آزادی کے لیے منت سماجت، عجز و نیاز اور بھک منگوں کا سا انداز اختیار کیا۔ انہوں نے حقوق غصب کرنے والوں سے اس بات کی توقعات وابستہ کیں کہ اُن کے اندر انصاف کا جذبہ بیدار ہو کر خود ہی انہیں ظلم سے باز آنے پر مجبور کر دیگا۔ اس خوش فہمی کے بارے میں جو کم سے کم بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ سراسر سادہ لوحی پر مبنی ہے اور اس خام خیالی میں وہی مبتلا ہو سکتا ہے جو تاریخ اور فطرتِ انسانی سے بالکل نابلد ہو۔ اگر غاصب کے اندر عدل و انصاف کا کچھ بھی احساس ہوتا تو دنیا استعمار، استبداد اور انتداب کی مختلف صورتوں سے بالکل ناآشنا ہوتی۔ حصولِ آزادی کے بارے میں مصری حکومت کا یہ رویّہ عقل و فطرت ہی کے خلاف نہیں تھا بلکہ اسلامی تعلیمات کے بھی قطعی خلاف تھا۔ اگر ہمارے حکمران فطرتِ سلیمہ اور دینِ اسلام سے رہنمائی حاصل کرنے کی کوشش کرتے تو راہِ حق اُن پر منکشف ہو جاتی اور انہیں معلوم ہو جاتا کہ جہاد بالسیف ہی آزادی حاصل کرنے کا واحد ذریعہ ہے۔ عقل و فطرت کے تقاضوں کا احکام اسلام کے مطابق ہونا کوئی عجیب بات نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے کہ فِطْرَتَ اللّٰہِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْھَا (یہ اللہ کی فطرت ہے جس پر اُس نے لوگوں کو پیدا کیا ہے) اور رسول اللہ علیہ وسلم نے بھی اسے دینِ فطرت کا نام دیا ہے۔

پاکستان اور امریکی دستور

(نعیم صدیقی)

(۴)

عدلیہ انتظامیہ کے بالمقابل | عدلیہ جہاں مقننہ کو دستوری حدود پھلانگنے سے روکتی ہے وہاں وہ صدر اور انتظامیہ پر بھی قابو رکھتی ہے۔ اس سلسلے میں ۲ جون ۱۹۵۲ء کو پہلا موقع پیدا ہوا جبکہ سپریم کورٹ نے اپنی تاریخ میں صدر کے خلاف یہ فیصلہ دیا کہ اس نے اپنے دستوری اختیارات کی حد سے تجاوز کیا ہے۔ پریذیڈنٹ ٹرومین نے اپنے سیکرٹری آف کامرس کو اس امر کا مجاز ٹھیرایا کہ وہ ملک کے فولادی کارخانوں کو تصرف میں لے کر ان کا انتظام چلائے۔ یہ اقدام جنگ کوریا کے دوران میں فولادی کارخانوں کے اندر مزدوروں کے ایک تنازعہ سے پیدا ہو جانے والی گڑبڑ کے سدباب کے لیے کیا گیا تھا۔ عدالت نے صدر کے خلاف فیصلہ دیتے ہوئے لکھا کہ:

"اس قوم کے بانیوں نے قانون سازی کا سارا اختیار بھلے اور برے وقتوں کے لیے تنہا کانگریس کو تفویض کیا ہے۔ یہ مناسب نہیں کہ ان تاریخی واقعات ـــــ طاقت کے خوف اور آزادی کے حوصلوں ـــــ کا تذکرہ کیا جائے جو ان کی پسند کے پس منظر میں موجود تھے۔ البتہ اس طرح کا تبصرہ ہمارے فیصلہ کی تصدیق کرے گا کہ (SEIZURE ORDER) "قائم نہیں رہ سکتا۔"

واضح رہے کہ اس فیصلہ کو صادر کرنے والے تمام جج اسی پارٹی سے تعلق رکھتے تھے جس کی طرف سے صدر کو لایا گیا تھا اور خود ان ججوں کا تقرر اسی پارٹی کے صدر نے کیا تھا۔

اسی طرح ایک مرتبہ پہلے بھی سول وار کے زمانے میں صدر لنکن نے ہیبیس کارپس کے حق کو جنگی صورت حالات کی بنا پر معطل کر دیا تو معاملہ عدالت کے سامنے آیا۔ برطانیہ کی دستوری روایت کے مطابق امریکہ میں بھی یہ اقدام صرف کانگریس کی منظوری سے کیا جا سکتا تھا، صدر اپنے اختیار سے اس حق کو معطل کرنے کا مجاز نہ تھا۔

چنانچہ قبل اس کے کہ عدالت فیصلہ دیتی، کانگریس نے صدر کو قانونی اختیار تفویض کر دیا۔

اب آپ خود اندازہ کر لیجئے کہ وسیع شہری حقوق کے تحفظ میں مقننہ اور انتظامیہ کے بالمقابل امریکی عدلیہ کیا پارٹ سرانجام دیتی ہے۔ بقول لارڈ برائس "سپریم کورٹ دستور کی زندہ آواز ہے"!

صدر کا مقام | اب آیئے براہِ راست امریکی صدر کے مقام کا مطالعہ کریں۔ لیکن اس سے پہلے یہ ضروری ہے کہ بہ حیثیتِ مجموعی انتظامیہ (EXECUTIVE) کی دستوری حیثیت کا جائزہ لیا جائے۔

دنیا کی ہر دستوری ریاست میں انتظامیہ کے اختیارات پر تحدیدات عائد ہیں۔ دوسرے لفظوں میں انتظامیہ ہمیشہ اور لازماً کسی نہ کسی کے سامنے جوابدہ ہوتی ہے۔ اگر وہ براہِ راست پارلیمنٹ کے سامنے جوابدہ ہو تو اسے پارلیمانی انتظامیہ (PARLIAMENTARY EXECUTIVE) کہا جاتا ہے۔ لیکن اگر وہ کسی وسیع تر دائرہ میں خاص خاص متعین وقفوں پر جوابدہ ٹھہرتی ہو اور اسے پارلیمانی طریقے سے برطرف نہ کیا جا سکے تو اسے غیر پارلیمانی یا منصوب انتظامیہ (FIXED EXECUTIVE) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

امریکہ میں بھی منصوب انتظامیہ کام کرتی ہے۔ یہ صدر اور اس کے وزراء پر مشتمل ہے۔ لیکن وزراء کانگریس کے تابع نہیں ہیں اور وہ نہ تو ایوان نمائندگان میں اور نہ سینیٹ میں خطاب کرنے یا ووٹ دینے کے مجاز ہیں۔ مقننہ اور انتظامیہ کا باہمی رابطہ تمام تر صدر کے پیغام کے ذریعے قائم ہوتا ہے جو سال میں ایک بار بھیجا جاتا ہے یا اگر خصوصی حالات میں ضرورت ہو تو وہ ایک خصوصی اجلاس طلب کر کے خطاب کر سکتا ہے۔

اختیارات | صدر کے موثر اختیارات یہ ہیں:۔

۱۔ وہ ہر سال تحریری یا تقریری پیغام کے ذریعے کانگریس کو ان مسائل اور مصلحتوں سے آگاہ کرتا ہے جن کے مطابق پالیسی کو آگے لے چلنا ہوتا ہے اور جن کے مطابق قانون سازی کے میدان میں بہت سے فیصلے مطلوب ہوتے ہیں۔

۲۔ وہ مسلح افواج کا کمانڈر انچیف ہوتا ہے اور تعلقاتِ خارجہ کے میدان میں سلسلہ جنبانی کا کامل اختیار اسی کو حاصل ہے۔ وہ بغیر کانگریس سے مشورہ لیے کسی غیر ملکی سرزمین پر فوجی دستے روانہ کر سکتا ہے اور بحری یا فضائی فوجوں کو دنیا کے کسی گوشے کی طرف متحرک کر سکتا ہے۔ وہ کسی بھی حکومت کا وجود سرکاری طور پر تسلیم کر سکتا

ہے اور کسی بھی حکومت سے تعلقات توڑ سکتا ہے۔

۳۔ سینیٹ کے مشورے اور منظوری سے معاہدات کے لیے گفت و شنید کرتا ہے، سفیروں اور ڈپلومیٹک عہدہ داروں اور مشیروں کی تقرری کرتا ہے، اپنی مجلسِ وزرا اور انتظامی نائبین کی تقرری عمل میں لاتا ہے اور انتظامی اور عدالتی دائرے میں بے شمار فیڈرل عہدہ داروں کو مامور کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔

۴۔ وہ ممالکِ غیر میں خصوصی وفود روانہ کرنے کے لیے سفارتی مرتبے کے ذاتی نمائندے مقرر کر سکتا ہے، بغیر اس کے کہ ان کے ناموں کو سینیٹ کے سامنے منظوری کے لیے پیش کرے جیسا کہ مستقل تقرریوں کی صورت میں معمول ہے۔

۵۔ وہ غیر معمولی صورتوں میں کانگریس یا اس کے کسی ایوان کا خصوصی اجلاس طلب کر سکتا ہے اور ان کے اجلاس کسی مناسب مدت کے لیے ملتوی کر سکتا ہے۔

۶۔ صرف صدر ہی کا یہ اختیار ہے کہ غیر ممالک کے سفیروں اور نمائندوں کو شرفِ باریابی دے۔

۷۔ یہ منصب بھی تنہا اسی کا ہے کہ وہ عدالتی سزاؤں کو منسوخ کرے اور مجرمین کو معافی دے۔

۸۔ صدر ہی کی ذمہ داری ہے کہ ریاستہائے متحدہ کے قوانین کو نافذ العمل رکھے۔

۹۔ وہی قومی حکومت کے تمام افسروں کو کمیشن دیتا ہے۔

۱۰۔ دستور کے کسی صریح اختیار کے نہ دینے کے باوجود معمول یہ ہے کہ صدر کسی سرکاری عہدہ دار کو برطرف کر سکتا ہے۔

۱۱۔ انتظامیہ کا بجٹ صدر کے دفتر میں مرتب ہوتا ہے اور یہی بجٹ کانگریس کے لیے سال بھر کے مالیات کے طے کرنے میں رہنما بنتا ہے۔

۱۲۔ معمول کے ان اختیارات کے علاوہ زمانۂ جنگ میں حسبِ روایت کانگریس کی طرف سے صدر کو وسیع عمومی اختیارات تفویض کیے جاتے ہیں۔

۱۳۔ وہ کانگریس کے پاس کردہ قوانین کو اپنے ویٹو کے ذریعے مسترد کر سکتا ہے۔

اختیارات کی اس وسعت کی اصل بنیاد یہ ہے کہ صدر براہِ راست عوام کا منتخب کردہ ہے اور ایک

محدود مدت کے لیے بر سر اقتدار آتا ہے۔ براہ راست عوامی نمائندہ ہونے کی پوزیشن خود اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ صدر ایک مؤثر طاقت ہو۔ ورنہ اگر ایک بے جان پرزہ ہی مطلوب ہوتا تو پھر یہ کافی تھا کہ پارلیمنٹ (کانگریس) اسے نامزد کر دیا کرتی۔[1]

کانگریس بہ مقابلہ صدر صدر کے اتنے وسیع اختیارات دیکھتے ہی ہر حکمران کا جی للچاتا ہے، اور واقعہ بھی ہے کہ یہ بہت ہی وسیع اختیارات ہیں جو دنیا کے ایک انتظامی حاکم کو حاصل ہیں۔ شاہ برطانیہ کے پاس ان کا سواں حصہ بھی نہیں ہے۔ لیکن ان وسیع اختیارات کے ساتھ صدر امریکہ کو کوئی ایسا کھلا میدان نہیں دے دیا گیا جس میں کسی طرف بڑھتے چلے جانے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ ہم بتا چکے ہیں کہ ایک بڑی رکاوٹ مضبوط اور آزاد عدلیہ کی صورت میں سامنے ہے۔ دوسری بڑی رکاوٹ مقننہ ہے جو اپنے دائرے میں بالکل آخری اختیارات رکھتی ہے۔

کانگریس کے قبضے میں دو جوابی اختیارات ہیں۔

ایک یہ کہ قومی خزانہ اس کے زیر تصرف ہے،

دوسرے یہ کہ قانون سازی کے دائرے میں وہی آخری اختیار کی حامل ہے۔

اب اگر صدر کوئی ایسا اقدام کرتا ہے جو رائے عام کی تائید سے محروم ہے تو عوام کی حمایت کی بنیاد پر کانگریس اس اقدام کو روکنے اور ناکام بنانے کے لیے جو جو کچھ کر سکتی ہے وہ یہ ہے:۔

۱۔ صدر اپنے پروگرام کو چلانے کے لیے ضروری قوانین کے پاس کرنے کا جو مطالبہ کانگریس سے کرے وہ اسے مسترد کر سکتی ہے۔ وہ مطلوبہ اختیارات اور مالیات کی فراہمی نہ کر کے اسے ناکام بنا سکتی ہے۔

۲۔ وہ ایسے قوانین پاس کر سکتی ہے جو صدر کے منشا کے خلاف، اور اس کے پروگرام کے لیے مضر ہوں؛ یہاں تک کہ وہ صدر کے ویٹو کو بھی مسترد کر کے آگے بڑھ سکتی ہے۔

۳۔ وہ انتظامی اداروں اور سرگرمیوں کے لیے ضروری فنڈز کی فراہمی میں رکاوٹ ڈال سکتی ہے، چاہے

[1] یہ اختیار کسی آزاد ملک کے انتظامی حکمران کے لیے انسانی حاشیۂ خیال میں نہیں آ سکتے جس کا تقرر چند افراد کی سازباز سے ہو اور جس کے تقرر کی منظوری ملکۂ برطانیہ کے دربار سے حاصل ہوتی ہو۔

ان اداروں اور سرگرمیوں کو باقاعدہ قانونی حیثیت حاصل ہو۔

۴۔ وہ مباحثہ عام کے ذریعے تعین کر سکتی ہے کہ صدر کے بعض پروگراموں اور پالیسیوں پر کانگریس کی طرف سے قانونی منظوری نہ دی جائے گی۔

۵۔ وہ تجاویز پاس کر کے پالیسی کے متعلق ایسے اعلانات کر سکتی ہے جو صدر کو کانگریس کے تعاون سے محرومی کا انتباہ دیں۔

۶۔ سینیٹ اپنے خاص اختیارات کے ساتھ خارجہ معاملات میں صدر کی مزاحمت کر سکتی ہے۔ وہ صدر کے طے کردہ معاہدات کو کالعدم ٹھہرا سکتی ہے یا ایسی شرائط ان میں شامل کر سکتی ہے جو فریق ثانی کے لیے ناقابلِ قبول ہوں۔ اسی طرح وہ کلیدی مناصب کے لیے صدر کے نامزد کردہ عہدہ داروں کی تقرری کو منظور کرنے سے انکار کر سکتی ہے۔

۷۔ کانگریس معاملات کی تحقیقات کے اختیار سے کام لے کر کسی انتظامی عمل و اقدام کا جائزہ لے سکتی ہے اور اس کے اندر ہونے والی بے ضابطگیوں کی بنا پر انتظامی مامورین کو برطرف کرنے پر مجبور کر سکتی ہے جہاں مجرمانہ اقدامات کیے گئے ہوں وہاں مجرمین کو کیفر کردار تک پہنچانے کے علاوہ پالیسی کی تبدیلی کی محرک بن سکتی ہے۔

۸۔ فی الجملہ کانگریس ہی وہ طاقت ہے جو اعلان جنگ کر سکتی ہے، جو ٹیکس عائد کر سکتی ہے، جو تجارت کا انضباط کر سکتی ہے، قومی قرضوں کا انتظام کرتی ہے، روپیہ فراہم کرتی ہے اور اس کے مصارف کی منظوری دیتی ہے۔ فوجی دستوں کو قائم کرتی اور ان کو سنبھالتی ہے۔

۹۔ آخری چیز یہ کہ حکومت کے تمام شعبوں کے افسرانِ اعلیٰ ــــ حتیٰ کہ صدارت تک کا محاسبہ (IMPEACHMENT) کرنے کا اختیار صرف ایک کانگریس کو حاصل ہے۔

اعلیٰ انتظامی حکمران ــــ صدر ــــ کے وسیع اختیارات کے بالمقابل جب مقننہ کے یہ اختیارات رکھے جاتے ہیں تو کسی نہ کسی حد تک وہ توازن و اعتدال قائم ہو جاتا ہے جسے دستور سازوں نے پیشِ نظر رکھا تھا۔

صدر کا ویٹو | صدر اور کانگریس کے درمیان جب قانون سازی کے معاملات میں اختلاف ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں کانگریس اگر کوئی قانون پاس کر دے تو صدر اس کا راستہ ویٹو سے روک سکتا ہے۔ اگر کانگریس کا اجلاس ہو رہا ہو تو اس کے پاس کردہ کسی قانون پر منظوری کے دستخط ثبت نہ کرتے ہوئے اگر دس روز کے اندر اندر صدر اپنی عدم منظوری

کانوٹ ایوان کو سپرد کر دے تو وہ قانون مسترد ہو جاتا ہے، لیکن اگر دس روز کے عرصے میں وہ اپنا انکاری پیغام نہ پہنچا سکے تو اس کے دستخط نہ کرنے کے باوجود قانون قانون بن جاتا ہے اور نافذ ہوتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کانگریس ایک قانون کو پاس کرنے کے بعد (دس روز کی مدت پوری ہونے سے قبل ہی) اپنا اجلاس ملتوی کر دے اس صورت میں صدر اگر منظوری نہ دے تو دس روز کے اندر نوٹ کی ترسیل کی شرط پوری کیے بغیر اس کا ویٹو کام کرے گا اور قانون ناقابلِ نفاذ رہے گا۔ اس دوسری صورت میں صدر کا اختیار "پاکٹ ویٹو" کہلاتا ہے۔

لیکن اگر کانگریس عوامی حمایت رکھتی ہو تو دو تہائی اکثریت کے ساتھ وہ دوبارہ اس قانون کو پاس کر کے صدر کے ویٹو کو غیر مؤثر بنا سکتی ہے۔ اس صورت میں صدر کے دستخط کی ضرورت نہیں رہتی۔

اصل مزاحم طاقت صدر اور کانگریس کے درمیان اختلاف اور کشمکش ہونے کی صورت میں کسی بھی امر متنازعہ فیہ میں وہ فریق دوسرے کو پچھاڑتا ہے جو رائے عام کی حمایت ساتھ رکھتا ہو۔ صدر اگر کانگریس کے مقابلے پر آئیگا تو صرف اسی صورت میں آئے گا جبکہ اسے یہ اطمینان ہو کہ پبلک کی تائید اس کے ساتھ ہے۔ اسی طرح کانگریس اگر صدر کی مزاحمت کرنے کی جرأت کر سکتی ہے تو اس حالت میں جبکہ اسے اندازہ ہو کہ عوام کسی معاملے میں صدر کے خلاف ہیں اور اس کی پشت پر۔ پس اس دستوری ترازو کی ڈنڈی رائے عام کے تصرف میں ہے۔

رائے عام پارٹیوں کے گرد منظم ہے جن میں قابلِ ذکر طاقت دو ہی پارٹیوں کی ہے: ایک ڈیموکریٹک پارٹی، دوسری ری پبلکن پارٹی! بالعموم ایسا ہوتا ہے کہ جو پارٹی مقبولِ عوام ہوتی ہے وہ کانگریس میں اکثریت حاصل کرتی ہے اور اسی کا کوئی نمائندہ صدارت پر آتا ہے۔ لیکن صدارت اور کانگریس کے ایوانوں کے انتخاب کو بلحاظ مدت اور طریق کار الگ الگ رکھ کر اور بیکدم سینیٹ کے ایک تہائی ممبروں کو منتخب کرنے کا طریقہ اختیار کر کے اس کی گنجائش پیدا کر دی گئی ہے کہ ایک وقت میں اکثریت ایک پارٹی کی ہو اور صدر دوسری پارٹی کا ہو! پس صدر اور کانگریس کے باہمی طرزِ عمل کا انحصار پارٹی پوزیشن پر ہوتا ہے۔

چونکہ پارٹیوں کو تھوڑی ہی مدت بعد الیکشن کے لیے پبلک کے سامنے جانا ہوتا ہے اس لیے وہ اپنے نمائندوں — کانگریس کے ارکان اور صدر اور نائب صدر — کو لازماً ایسے پروگرام اور ایسی پالیسی پر کاربند رکھتی ہیں جو پبلک کا اعتماد حاصل کر سکے۔ ورنہ ان کو اندیشہ لاحق رہتا ہے کہ طاقت حریف کے قبضے میں چلی جائے گی۔

ایک اور مزاحمت صدر کو امریکی دستور نے جہاں اتنے اختیارات دیئے ہیں کہ ایک شخص ان کے استعمال میں خیانت کر کے اپنی ذات کو خدائی کے مقام تک پہنچا سکتا ہے اور قومی مفاد اور عوامی حقوق کے پرخچے اڑا سکتا ہے، وہ ملک کی سلامتی کو غیر ملکی طاقتوں کے ہاتھ بیچ کر اپنا دامن بھر سکتا ہے۔ دستور نے اس امکانی خیانت کا راستہ بند کرنے کے لیے محاسبہ (IMPEACHMENT) کا اختیار کانگریس کو دیا ہے۔ صدر سے اگر کوئی غیر دیانت دارانہ فعل سرزد ہو جائے، اگر وہ ذمہ داریوں کی بجا آوری میں بدنیتی سے کوئی خلل آنے دے، اگر وہ اپنے حلف اور دستور اور قانون کے خلاف دیدہ دانستہ کوئی ساز باز کرے، اگر وہ ذاتی مفاد کے لیے کوئی ناجائز تصرف کرے تو بھرے ایوان کے سامنے اس کا مقدمہ پیش ہو گا اور صدارت کے منصب سے علیحدگی کے علاوہ نااہلیت (DISQUALIFICATION) کا وبال اس پر ڈالا جا سکتا ہے۔ نیز وہ اگر بروئے قانون کسی دوسری سزا کا مستوجب ہو تو وہ الگ سے عائد ہو سکتی ہے۔

ان سارے اجزائے گفتگو کو سامنے رکھ کر اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ امریکی دستور کا نقشہ اور اس کی ساخت کیا ہے اور اس میں تقسیم اختیارات اور مزاحمات و توازنات کا اہتمام کس طرح کیا گیا ہے۔ ہم نے اس اصل موضوع سے ہٹ کر یہ کوشش نہیں کی ہے کہ امریکی دستور کی کمزوریوں اور اس کے اندر سے پیدا ہونے والی خرابیوں کو زیر بحث لائیں یا اسلامی نظریۂ دستور کی روشنی میں اس پر تنقید کریں۔

پاکستان کے لیے ناقابل عمل آخر میں ہمیں ایک اور پہلو کو واضح کرنا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ پاکستان امریکی دستور کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ امریکی دستور میں "نمائندگیٔ عوام" ایک مرکزی اصول ہے۔ اس اصول کے تقاضے سے کانگریس کے اراکین اور صدر اور ذیلی ریاستوں کی مجالس کے لیے انتخابات ناگزیر ہیں۔ ان انتخابات کی بڑی کثرت ہے۔ تفصیل ملاحظہ ہو:

۱۔ ایوان نمائندگان کے لیے ہر دو سال بعد ملک گیر انتخابات۔

۲۔ سینیٹ کے لیے ہر دو سال بعد ایک تہائی تعداد ارکان کے لیے انتخابات۔

۳۔ صدر و نائب صدر کے انتخاب کے لیے ہر چار سال بعد انتخاب کنندگان (ELECTORS) کا انتخاب یعنی ہر چار برس کی مدت میں تین بار شہریوں کو انتخابات میں حصہ لینا پڑتا ہے۔ اس کے ساتھ وفاقی ریاستوں

کے داخلی انتخابات کو بھی اگر شامل کیا جائے تو کم سے کم ایک انتخاب سالانہ کا حساب پڑتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے ہمہ وقت پوری مشینری کو برسرِ عمل رہنا چاہیے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اس سلسلے میں ہر سالانہ بجٹ میں بہت کثیر مصارف کی گنجائش رکھنا ضروری ہے۔ پاکستان جیسا غریب ملک اتنا بار اٹھانے کے قابل نہیں ہے۔ لیکن اگر امریکی دستور کے انتخابی پہلو کو کمزور کر دیا جائے تو پھر نظامِ حکومت کے اندر سخت درجہ کے مفاسد پیدا ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کا انتخابی پہلو نہایت ضروری ہے۔

دوسرا نکتہ اس سلسلے میں یہ ہے کہ جیسا کہ ہم واضح کر چکے ہیں امریکی دستور کے صحیح طور پر کام کرنے اور مختلف اختیارات کے اپنی اپنی حدود میں رہنے اور ان کے درمیان توازن کے قائم رہنے کا دار و مدار رائے عام پر ہے۔ عوام جب تک سیاسی و تمدنی امور کے سمجھنے والے، روزمرہ کی حکومتی سرگرمیوں پر نظر رکھنے والے، تمام اجتماعی معاملات میں دلچسپی لینے والے نہ ہوں، کسی ملک میں امریکی دستور کا تجربہ کرنا ایک خطرناک کھیل کھیلنا ہے۔ اس کے ذریعے اگر تین شعبوں کو بڑے بڑے مستقل اختیارات دے دیئے جائیں اور پھر ان کو متوازن رکھنے میں رائے عام اپنا فرض ادا نہ کر سکے تو یہ اختیارات قدم قدم پر باہم دگر ٹکرائیں گے اور ہر شعبہ یہ چاہے گا کہ وہ دوسرں کو ہڑپ کر کے خود ہی سب کچھ بن جائے۔ عوام کی صرف بیداری بھی کافی نہیں، ضرورت اس کی بھی ہے کہ دستور و قانون کے احترام اور نظم کی پابندی اور حدود کی پاسداری کی مستقل قومی روایات موجود ہوں جو کاغذ پر لکھے ہوئے الفاظ کی حفاظت کر سکیں۔ جہاں یہ سب کچھ نہ ہو وہاں محض انتظامی حکمراں کا امریکی صدر جیسے اختیارات سے مسلح ہو جانا ایک ہی نتیجہ پیدا کر سکتا ہے —— اور وہ ہے چنگیزی ڈکٹیٹر شپ! اور ڈکٹیٹر شپ وہ ملعون برائی ہے کہ جس کے مقابلے میں دوسری ساری خرابیاں گوارا کی جا سکتی ہیں۔

اسی سلسلے میں یہ بھی سامنے رہے کہ امریکی دستور اپنی ساخت میں بہت پیچیدہ ہے اور اس پر کام کرنے والی مشینری بھی سادہ وضع کی نہیں ہے۔ اس قسم کے دساتیر پر حکومت کی مشینری کو صحت کے ساتھ چلائے جانے کے لیے باشعور عوام کے علاوہ نہایت درجہ بیدار مغز حکمرانوں اور عہدہ داروں اور کارکنوں کی ضرورت ہے۔ ہمارا احساس یہ ہے کہ برطانوی طرز کے سادہ دستوری ڈھانچے پر کام کرنے کے لیے بھی ہمارے پاس معیاری افراد کی کافی تعداد موجود نہیں ہے، کجا کہ امریکی ساخت کے پیچیدہ دستوری ڈھانچے کو لا نصب کیا جائے! (باقی ص۷۲ کے نیچے)

رسائل و مسائل

تفہیم القرآن پر چند اعتراضات

سوال - میں قرآن شریف کا چند تفسیروں کے ذریعہ مطالعہ کر رہا ہوں پہلے جناب کی تفسیر تفہیم القرآن کا مطالعہ کرتا ہوں - پھر تفسیر جلالین، تفسیر خازن اور دیگر مختلف تفاسیر کا بھی مطالعہ کرتا ہوں بعض مقامات پر آپ قدیم مفسرین سے کافی اختلاف کرتے ہوئے نظر آتے ہیں جس سے طبیعت میں شبہات پیدا ہو جاتے ہیں - میں چند اختلافی مقامات پیش کرتا ہوں - توقع ہے کہ آپ تسلی بخش جواب تحریر فرمائیں گے -

(۱) تفہیم القرآن جلد اول میں حروف مقطعات کے متعلق آپ نے تحریر فرمایا ہے کہ اُس دور کے اسالیب بیان میں اس طرح کے حروف مقطعات کا استعمال عام طور پر معروف تھا - خطیب اور شعراء دونوں اس اسلوب سے کام لیتے تھے - آپ کا یہ قول جمہور مفسرین کے خلاف ہے - تفسیر مدارک اور معالم میں ہے: اللہ اعلم بمرادہ اشارۃ الی ما اختارہ جمہور السلف والخلف ان الحروف المقطعۃ من المتشابہات التی لا یعلم تاویلہ الا اللہ کما قال الشعبی وجماعۃ
الف ل م وسائر حروف الہجاء فی اوائل السور من المتشابہ الذی استاثر اللہ تعالیٰ

بقیہ امریکی دستور

ان دقتوں کا کوئی حل نہ ہے، نہ امریکی دستور پر فریفتگی کا اظہار کرنے والوں نے اس طرح کے مسائل کو کبھی سوچا ہوگا - ان کی تو نگاہیں غیر محدود اختیارات پر کھپ کر رہ گئی ہونگی - ہاں! اگر ان کا حل نکل آئے تو اسلامی اصول اسی طرح اس ڈھانچے میں کام کر سکتے ہیں جس طرح وہ کسی دوسرے ڈھانچے میں کر سکتے ہیں -

لعلمہ وھو سر القرآن فنحن نؤمن بظاھرھا ونکل العلم الی اللہ وفائدۃ ذکرھا طلب الایمان بھا قال ابوبکر الصدیق فی کل کتاب سر و سر اللہ تعالیٰ فی القرآن اوائل السور۔ حضرت علیؓ اور دیگر صحابہ بھی اسی طرح فرماتے ہیں۔ آپ کے خیال کے مطابق اگر اس وقت حروفِ مقطعات کا استعمال ہوتا تو حضرت صدیق اکبر اور حضرت علیؓ ضرور ان کا مطلب بیان فرماتے۔ عبارت مذکورۂ بالا سے تو معلوم ہوتا ہے کہ تمام سلف و خلف ان حروف کا علم اللہ کے سپرد کرتے تھے۔ جب صحابہ نے ان کا کوئی معنی متعین نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ اس وقت بھی ادبا و شعراء ان حروف کو آپ کے خیال کے مطابق استعمال نہیں کرتے تھے۔ ہاں البتہ بیضاوی نے ایک دلپسند بات لکھی ہے کہ حروفِ مقطعات میں مشرکین مکہ کو تحدّی ہے کہ یہ وہی حروف ہیں جن سے تم اپنے کلام مرکب کرتے ہو اور انہی حروف سے یہ کتاب اللہ بھی مرکب ہے۔ مگر اس کے باوجود تم ایسا کلام بنا کر نہیں لا سکتے۔

(۲) رفعِ مسیح الی السماء میں بھی آپ نے مفسرین سے اختلاف کیا اور رفع کے مفہوم کو ابہام میں ڈال دیا۔

(۳) اصحابِ کہف کے متعلق جبکہ ان کے غار میں سونے کی مدت قرآن میں صریحاً مذکور ہے آپ نے تاریخ پر اعتماد کرتے ہوئے تفاسیرِ قدیمہ بلکہ قرآن کے بھی خلاف لکھا ہے۔

(۴) وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ کی آپ نے جو تفسیر فرمائی ہے وہ بھی مفسرین کے خلاف ہے بلکہ قرآن کے بھی خلاف ہے کیونکہ قرآن میں دوسری جگہ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ کے الفاظ نے آپ کی تفسیر کی واضح تردید کر دی ہے۔

(۵) حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ ہجرت جبکہ ان کی بیوی ان کے ساتھ تھی اور ایک ظالم بادشاہ نے بدفعلی کا ارادہ کیا اور اللہ تعالیٰ نے اس ظالم کو اپنی قدرتِ قاہرہ کے ساتھ اس ارادہ سے باز رکھا، آپ نے یہاں بھی اختلاف کیا ہے اور اس واقعہ کو لغو قرار دیا ہے۔

آپ ان مقامات پر نظرِ ثانی فرمائیں یا اپنے خیالات سے رجوع فرمائیں یا مسکت دلائل تحریر فرمایا

کریں۔ آپ کے مخالفین، خدا انہیں ہدایت دے، ہر وقت ایسے موقع کی تلاش میں رہتے ہیں۔

جواب ۔ آپ کے سوالات کے جوابات نمبر وار حسب ذیل ہیں:۔

(۱) حروف مقطعات کے بارے میں جو کچھ میں نے لکھا ہے اس کی بنیاد دو امور پر ہے۔ اول یہ کہ نزول قرآن کے زمانہ میں کفار نے ہر طرح کے اعتراضات کیے مگر یہ اعتراض کبھی نہیں کیا کہ اس قرآن میں یہ حروف کیسے ہیں جن کا کوئی مطلب ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ ظاہر ہے کہ ان کو یہ بات تو مطمئن نہیں کر سکتی تھی کہ یہ متشابہات ہیں جن کی تاویل اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔ مومنین صحابہ تو اس پر مطمئن ہو سکتے تھے، مگر کفار کیسے مطمئن ہو جاتے؟ لامحالہ اس کی کوئی معقول وجہ ہونی چاہیے کہ طرح طرح کے اعتراضات چھانٹنے والے لوگوں نے اس پر کبھی کوئی اعتراض نہیں کیا۔ دوم یہ کہ عرب کے خطبات اور اشعار میں اس طرح کے حروف استعمال کرنے کی مثالیں موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اسلوب ان کے ہاں رائج تھا، اور میرے نزدیک ان حروف پر کفار کے معترض نہ ہونے کی وجہ یہی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ بعض صحابہ کرام کے یہ اقوال روایات میں نقل ہوئے ہیں کہ ان حروف کی تاویل اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معلوم نہیں ہے۔ مگر روایات ہی میں بعض دوسرے صحابہ کے ایسے اقوال بھی تو ملتے ہیں جن میں ان کی تاویل بیان کی گئی ہے۔ رہا بیضاوی کا وہ ارشاد جسے آپ نے دل پسند قرار دیا ہے، تو میرا اس سے اطمینان نہیں ہوا۔ آپ کا اطمینان اگر ہو گیا ہو تو بہت اچھا ہے۔ مطلوب تو بہر حال قلب کا اطمینان ہی ہے۔ میں آپ کو خواہ مخواہ بے اطمینانی میں مبتلا کرنے کی کوشش کیوں کروں۔

(۲) رفع مسیح کے بارے میں جو کچھ میں نے کہا ہے وہ صرف یہ ہے کہ قرآن مجید کے الفاظ رفع الی السماء کی تصریح نہیں کرتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اس مفہوم کے محتمل بھی نہیں ہیں، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ محض ان الفاظ کی بنا پر قطعیت کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قرآن مجید رفع الی السماء کی تصریح کر رہا ہے۔ لہٰذا قرآن مجید کی تفسیر میں ہم اتنی ہی بات کہنے پر اکتفا کریں گے جو اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے، یعنی "اللہ تعالیٰ نے ان کو اٹھا لیا"۔ اس کے مختلف معانی میں سے کسی ایک کی تعیین قرآن سے باہر جا کر تو کی جا سکتی ہے مگر بہر حال اسے قرآن کی تصریح نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس پر اگر آپ کو ابہام کی شکایت ہے تو نز

میں عرض کروں گا کہ اس قصے کے بعض دوسرے اجزاء بھی مبہم طریقے سے ہی بیان کیے گئے ہیں۔ مثلاً ایک یہی امر کہ حضرت عیسٰی علیہ السلام جب دشمنوں کی قید میں تھے اور انہوں نے آپ کو صلیب دینے کا فیصلہ کیا تو آخر وہ کیا صورت پیش آئی کہ وہ آپ کی جگہ کسی اور کو صلیب دے بیٹھے اور اس شبہ میں رہے کہ ہم نے عیسٰی بن مریم کو صلیب دی ہے۔ نہ صرف وہ بلکہ خود پیروانِ عیسٰی علیہ السلام بھی اسی شبہ میں پڑ گئے۔ کیا شُبِّهَ لَهُمْ کی کوئی تفصیلی کیفیت آپ کو قرآن میں کہیں ملتی ہے؟ اب اگر ہم کسی بیرونی ذریعہ سے اس کی کوئی تفصیل بیان کریں تو ایسا کر سکتے ہیں۔ مگر یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ یہ تفصیل خود قرآن بیان کر رہا ہے۔

(۳) اصحابِ کہف کے زمانۂ نوم کی مدت کے بارے میں میرے بیان پر جو اعتراض آپ نے کیا ہے اس کا جواب آپ کو تفہیم القرآن ہی میں مل جاتا اگر آپ پورے قصہ کی تفسیر اس میں دیکھ لیتے۔ یہ تو آپ نے بڑی سخت بات کہہ دی کہ قرآن صریحاً مدت کی تعیین کر رہا ہے اور پھر بھی تم نے تاریخ پر یقین کیا اور قرآن کی تصریح رد کر دی۔ کیا آپ ایسے شخص کو مسلمان مان سکتے ہیں جو قرآن کو چھوڑ کر تاریخ پر ایمان لائے؟ میں تو ایک لمحہ کے لیے بھی اُسے کافر قرار دینے میں تامل نہ کروں گا۔ اب ذرا آپ سورۂ کہف کی اس آیت پر غور فرمائیے کہ وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا۔ کیا یہ واقعی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مدتِ نوم کی تعیین ہے؟ اگر ایسا ہوتا تو قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا کا فقرہ بے معنی ہو جاتا۔

(۴) آیت وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ کے متعلق آپ کا اعتراض میں سمجھ نہیں سکا۔ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ کے حوالہ سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ اس آیت کی نہیں بلکہ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ کی تفسیر پر معترض ہیں۔ اگر بات یہی ہے تو براہ کرم تفہیم القرآن جلد اوّل صفحہ ۸۳ اور جلد دوم صفحہ ۹۵ کے حواشی اچھی طرح پڑھ کر بتائیے کہ آپ کو کس چیز پر اعتراض ہے۔

(۵) حضرت ابراہیم کے کذباتِ ثلٰثہ کے مسئلے پر میں نے دو جگہ بحث کی ہے۔ ایک رسائل و مسائل حصہ دوم صفحہ ۳۵ تا ۳۹۔ دوسرے تفہیم القرآن، بسلسلۂ تفسیر سورۂ انبیاء، حاشیہ نمبر ۶۰۔ ان دونوں مقامات پر میں نے وہ دلائل بھی بیان کر دیئے ہیں جن کی بنا پر میں اس روایت کے مضمون کی صحت تسلیم کرنے میں

متأمل ہوں۔ اگر میرے ان دلائل کو دیکھ کر آپ کا اطمینان ہو جائے تو اچھا ہے، اور نہ ہو تو جو کچھ آپ صحیح سمجھتے ہیں اسی کو صحیح سمجھتے رہیں۔ اس طرح کے معاملات میں اگر اختلاف رہ جائے تو آخر مضائقہ کیا ہے۔ آپ کے نزدیک حدیث کا مضمون اس لیے قابلِ قبول ہے کہ وہ قابلِ اعتماد سندوں سے نقل ہوئی ہے اور بخاری، مسلم، نسائی اور متعدد دوسرے اکابر محدثین نے اسے نقل کیا ہے۔ میرے نزدیک وہ اس لیے قابلِ قبول نہیں ہے کہ اس میں ایک نبی کی طرف جھوٹ کی نسبت ہوتی ہے اور یہ کوئی ایسی معمولی بات نہیں ہے کہ چند راویوں کی روایت پر اسے قبول کر لیا جائے۔ اس معاملہ میں مَیں اُس حد تک نہیں جاتا جہاں تک امام رازی گئے ہیں۔ وہ تو کہتے ہیں کہ "انبیاء کی طرف جھوٹ کو منسوب کرنے سے بدرجہا بہتر یہ ہے کہ اس روایت کے راویوں کی طرف اسے منسوب کیا جائے" (تفسیر کبیر، جلد ۶، صفحہ ۱۱۳) اور یہ کہ جب نبی اور راوی میں سے کسی ایک کی طرف جھوٹ کو منسوب کرنا پڑ جائے تو ضروری ہے کہ وہ نبی کے بجائے راوی کی طرف منسوب کیا جائے" (تفسیر کبیر جلد ۷، صفحہ ۱۴۵)۔ مگر میں اس روایت کے ثقہ راویوں میں سے کسی کے متعلق یہ نہیں کہتا کہ انہوں نے جھوٹی روایت نقل کی ہے، بلکہ صرف یہ کہتا ہوں کہ کسی نہ کسی مرحلے پر اُس کو نقل کرنے میں بے احتیاطی ضرور ہوئی ہے، اس لیے اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول قرار دینا مناسب نہیں ہے۔ محض سند کے اعتماد پر ایک ایسے مضمون کو آنکھیں بند کر کے ہم کیسے مان لیں جس کی زد انبیاء علیہم السلام کے اعتماد پر پڑتی ہے۔

مَیں اُن دلائل سے بے خبر نہیں ہوں جو اس روایت کی حمایت میں اکابر محدثین نے پیش کیے ہیں، مگر مَیں نے ان کو تشفی بخش نہیں پایا ہے۔ جہاں تک بل فعلہٗ کبیرھم ھٰذا اور انی سقیم کا تعلق ہے، ان دونوں کے متعلق تو تمام مفسرین و محدثین اس پر متفق ہیں کہ یہ حقیقتہً جھوٹ کی تعریف میں نہیں آتے۔ آپ تفسیر کی جس کتاب میں چاہیں ان آیات کی تفسیر نکال کر دیکھ لیں۔ اور ابن حجر، عینی، قسطلانی وغیرہ شارحینِ حدیث کی شرحیں بھی ملاحظہ فرما لیں۔ کسی نے بھی یہ نہیں مانا ہے کہ یہ دونوں قول فی الواقع جھوٹ تھے۔ رہا بیوی کو بہن قرار دینے کا معاملہ تو یہ ایک ایسی بے ڈھب بات ہے کہ اسے بنانے کے لیے محدثین نے جتنی کوششیں بھی کی ہیں وہ ناکام ہوئی ہیں۔ تھوڑی دیر کے لیے اس بحث کو جانے دیجئے کہ جس وقت کا یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے اُس وقت حضرت سارہ کی عمر کم از کم ۶۵ سال تھی اور اس عمر کی خاتون پر کوئی

شخص بھی فریفتہ نہیں ہو سکتا۔[1] سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب بادشاہ حضرت سارہ کو حاصل کرنے کے درپے ہوا تو حضرت ابراہیم نے آخر کس مصلحت سے کہا کہ یہ میری بہن ہیں؟ اس صورتِ حال میں بیوی کو بہن کہہ کر آخر کیا فائدہ حاصل ہو سکتا تھا؟ شارحینِ حدیث نے اس سوال کے جو جوابات دیئے ہیں وہ ذرا ملاحظہ ہوں:۔

(۱) اُس بادشاہ کے دین میں یہ بات تھی کہ صرف شوہر والی عورتوں ہی سے تعرض کیا جائے، اس لیے حضرت ابراہیم نے بیوی کو بہن اس امید پر کہا کہ وہ حضرت سارہ کو بے شوہر عورت سمجھ کر چھوڑ دیگا۔

(۲) حضرت ابراہیم نے بیوی کو بہن اس لیے کہا کہ بادشاہ عورت کو چھوڑنے والا تو ہے نہیں، اب اگر میں یہ کہوں کہ میں اس کا شوہر ہوں تو جان بھی جائے گی اور بیوی بھی، اور اگر بہن کہوں تو صرف بیوی ہی جائے گی، جان بچ رہے گی۔

(۳) حضرت ابراہیم کو اندیشہ ہوا کہ سارہ کو بیوی بتاؤں گا تو یہ بادشاہ مجھ سے زبردستی طلاق دلوالیگا، اس لیے انہوں نے کہا کہ یہ میری بہن ہے۔

(۴) اس بادشاہ کے دین میں یہ بات تھی کہ بھائی اپنی بہن کا شوہر ہونے کے لیے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ حقدار ہے، اس لیے انہوں نے بیوی کو بہن اس امید پر بتایا کہ یہ سارہ کو میرے ہی لیے چھوڑ دیگا۔

(فتح الباری جلد ۶ صفحہ ۲۴۷- عینی جلد ۱۵ صفحہ ۲۴۹- قسطلانی جلد ۵- صفحہ ۲۸۰)

خدارا غور کیجیے کہ ان توجیہات نے بات بنائی ہے یا کچھ اور بگاڑ دی ہے؟ آخر کس تاریخ سے یہ نادر

---

[1] اگرچہ یہ بائبل کی کتاب پیدائش کا بیان ہے کہ مصر کے سفر کے وقت حضرت سارہ کی یہ عمر تھی، لیکن قرآن و حدیث سے بھی اسی کی تائید نکلتی ہے۔ ایک طرف حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اسی سفر کے موقع پر مصر کے بادشاہ نے حضرت ہاجرہ کو حضرت ابراہیم کی خدمت میں نذر کیا اور ان سے حضرت اسماعیل پیدا ہوئے۔ دوسری طرف قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیل جب والد ماجد کے ساتھ دوڑنے پھرنے کے قابل ہو گئے تو قربانی کا یادگار واقعہ پیش آیا اور اس سے متصل زمانے ہی میں حضرت ابراہیم کو حضرت اسحاق کی پیدائش کی بشارت دی گئی، اور اس بشارت پر حضرت سارہ کو سخت اچنبھا ہوا کیونکہ وہ بہت بوڑھی (عجوزہ) تھیں۔ ان دونوں واقعات کے درمیان زیادہ سے زیادہ بارہ تیرہ سال کا فصل ہو سکتا ہے۔ اب کیا یہ باور کیا جا سکتا ہے کہ ایک عجوزہ خاتون صرف دس بارہ سال پہلے ایسی حسین نوجوان تھیں کہ مصر کا بادشاہ انہیں چھین لینے کے لیے بے چین ہو گیا؟

معلومات حاصل ہوئی ہیں کہ دنیا میں کوئی دین ایسا بھی گذرا ہے جس میں بے شوہر عورت کو چھوڑ کر صرف شوہر والی عورت ہی سے تعرض کرنے کا قاعدہ مقرر ہو؟ اور یہ ایک نبی کی سیرت و شخصیت کا کیسا بلند تصور ہے کہ وہ جان بچانے کے لیے بیوی کی عصمت قربان کرنے پر راضی ہو جائے؟ اور یہ کس قدر معقول بات ہے کہ زبردستی طلاق دلوائے جانے کے اندیشے سے بیوی کو بہن کہہ کر دوسرے کے حوالے کر دیا جائے تاکہ وہ بے طلاق ہی اس سے استفادہ کرے؟ اور یہ کتنی دل لگتی بات ہے کہ بادشاہ بھائی کو تو بہن کا شوہر ہونے کے لیے زیادہ حقدار مان لے گا مگر خود شوہر کو شوہر ہونے کے لیے حق دار نہ مانے گا؟ اس طرح کی لاطائل سخن سازیوں سے ایک مہمل بات کو ٹھیک بٹھانے کی کوشش کرنے سے کیا یہ مان لینا زیادہ بہتر نہیں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہرگز یہ بات نہ فرمائی ہوگی اور کسی غلط فہمی کی بنا پر یہ قصہ غلط طریقے سے نقل ہو گیا ہے۔

بعض حضرات اس موقع پر یہ خدشہ ظاہر کرتے ہیں کہ اگر اس طرح کے دلائل سے محدثین کی چھانی پھٹکی ہوئی ایک صحیح السند روایت کے مضمون کو مشکوک ٹھیرا دیا جائے تو پھر ساری ہی حدیثیں مشکوک قرار پا جائیں گی۔ لیکن یہ خدشہ اس لیے بے بنیاد ہے کہ متن کی صحت میں شک ہر روایت کے معاملے میں نہیں ہو سکتا، بلکہ صرف کسی ایسی روایت ہی میں ہو سکتا ہے جس میں کوئی بہت ہی نامناسب بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہوئی ہو اور وہ کسی توجیہ سے بھی ٹھیک نہ بیٹھتی ہو۔ اس طرح کی بعض روایتوں کے متن کو مشکوک ٹھیرانے سے آخر ساری روائیتیں کیوں مشکوک ہو جائیں گی؟ پھر یہ امر بھی غور طلب ہے کہ جن نامناسب باتوں کی کوئی معقول توجیہ ممکن نہ ہو ان کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہونا زیادہ خطرناک ہے یا یہ مان لینا کہ محدثین کی چھان پھٹک میں بعض کوتاہیاں رہ گئی ہیں یا یہ کہ بعض ثقہ راویوں سے بھی نقلِ روایات میں کچھ غلطیاں ہو گئی ہیں؟ تبایئے، ایک صاحبِ ایمان آدمی ان دونوں باتوں میں سے کس بات کو قبول کرنا زیادہ پسند کرے گا؟

(بقیہ عائلی قوانین کے کمیشن کا سوالنامہ اور اُس کا جواب)

اس کی ایک کاپی اس جواب کے ساتھ ارسال کی جارہی ہے۔

سوال۔ کیا ایسا قانون بنانا جائز ہوگا کہ ایک مسلمان کسی جائداد کو کسی کے نام اس شرط پر منتقل کر دے کہ جسے منتقل کی گئی ہے اس کی وفات کے بعد وہ جائداد منتقل کرنے والے یا اس کے ورثاء کی طرف عود کر آئے گی؟

جواب۔ اسلامی فقہ میں اِس کے لیے "عُمریٰ" کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے، اور اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا مذہب یہ ہے کہ جو جائداد اس طرح منتقل کی گئی ہو وہ پھر منتقل کرنے والے یا اس کے ورثاء کی طرف عود نہیں کر سکتی خواہ انتقال کی دستاویز میں صریح طور پر یہ شرط درج ہی کیوں نہ کر دی گئی ہو کہ وہ مُعمَر کی وفات کے بعد مُعمِر یا اس کے ورثہ کو واپس مل جائے گی۔ بخلاف اس کے امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جو جائداد مُعمَر کو صرف حینِ حیات کے لیے دی گئی ہو وہ آپ سے آپ اس کی وفات کے بعد معمِر یا اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو جائے گی اِلّا یہ کہ مُعمِر نے تصریح کر دی ہو کہ وہ اسے اور اس کے وارثوں کو دی گئی ہے۔ اس بارے میں احادیث زیادہ تر پہلے ہی قول کے حق میں ہیں اور غائر نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ جس جائداد کے ساتھ ایک شخص کا مفاد صرف حینِ حیات تک وابستہ ہو وہ آخر عمر میں آکر اس سے دلچسپی لینا چھوڑ دیتا ہے اور اس کی اولاد بھی جانے والی چیز سے غفلت برتنے لگتی ہے۔ اس طرح حینِ حیات کا ہبہ ضیاعِ مال کا موجب ہوتا ہے، اور جب اصل مالک یا اس کی اولاد کو جائداد تباہ شدہ حالت میں ملتی ہے تو اسے بھی شکایت پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے شریعت کا منشا یہ ہے کہ ہبہ کیا جائے تو مستقل طور پر کیا جائے ورنہ حینِ حیات کے ہبہ سے نہ کرنا بہتر ہے۔ اس منشا کی توضیح اس حدیث سے ہوتی ہے کہ امسکوا علیکم اموالکم ولا تفسدوھا، فمن اعمر عمریٰ فھی للذی اعمر حیا ومیتا ولعقبہ (احمد، مسلم)۔ "اپنے اموال اپنے ہی پاس رکھو اور ان کو برباد نہ کرو۔ جو شخص کسی کو حینِ حیات کے لیے کچھ دے تو وہ چیز اُسی کی ہے

جس کو وہ دی گئی، اس کی زندگی میں بھی اور اس کے مرنے کے بعد بھی، اور وہ اس کے بعد اس کے پسماندوں کے پاس رہے گی۔"

سوال - کیا آپ کی رائے میں وقف علی الاولاد ایکٹ ۱۹۱۳ء میں بغرض اصلاح اس ترمیم کی ضرورت ہے کہ وقف شدہ جائداد کے اضافۂ قیمت یا دیگر مفاد کی خاطر باجازت عدالت اسے فروخت یا تبدیل کیا جائے یا کسی اور مفید طریق پر عمل ہو سکے؟

جواب - یہ ایکٹ اگر بالکل ہی ختم کر دیا جائے تو زیادہ بہتر ہے۔ مختلف اعتبارات سے یہ مُضر اور پیچیدگیوں کا موجب ہے، اور اسلامی شریعت میں اس کے لیے کوئی مضبوط بنیاد بھی نہیں ہے۔

انفساخِ نکاح بذریعۂ عدالت

سوال - قانون انفساخ نکاح کے سیکشن (۲) میں جو وجوہِ انفساخ درج ہیں کیا آپ کے نزدیک ان میں اضافے یا کمی کی ضرورت ہے؟

جواب - یہ قانون میرے سامنے نہیں ہے اس لیے اس سوال کا جواب دینے سے معذور ہوں۔ بہتر ہوتا کہ سوال نامہ کے ساتھ اس کی متعلقہ دفعہ بھی منسلک ہوتی۔

سوال - کیا ایسا قانون وضع ہونا چاہیے کہ اگر عورت انفساخ نکاح کا مطالبہ کرے اور عدالت کی رائے میں قصور وار شوہر ہو تو طلاق حاصل کرتے ہوئے عورت سے نہ مہر واپس دلوایا جائے اور نہ دوسری چیزیں جو خاوند اسے دے چکا ہو؟

جواب - خلع کے شرعی قواعد میں اس کی گنجائش موجود ہے اس لیے میں اس تجویز کی تائید کرتا ہوں۔ مگر شرط یہ ہے کہ شوہر کے قصور کا جدید تصور مغرب سے برآمد نہ کیا جائے بلکہ اسی تصور پر قناعت کی جائے جو اسلام میں پایا جاتا ہے۔

سوال - کیا زوجین کا ایسا اختلافِ مزاج جس کی وجہ سے ازدواجی زندگی ناخوشگوار ہو جائے جائز طور پر وجہ فسخِ نکاح ہو سکتا ہے؟

جواب - اختلافِ مزاج کی صورت میں عدالت کو پہلے تحکیم کے قرآنی قاعدے پر عمل کرنا چاہیے تاکہ

زوجین کے خاندان ہی کے دو معتبر آدمی اس اختلاف کو رفع کرنے کی کوشش کریں پھر اگر وہ ناکام ہو جانے کی رپورٹ عدالت کو دیں تو عدالت کا کام وجوہِ اختلاف کی تحقیق کرنا تو نہیں ہے، مگر یہ تحقیق اس کو ضرور کرنی چاہیے کہ آیا ان زوجین کے درمیان نباہ ممکن نہیں رہا ہے۔ اس کے بعد عدالت دو شکلوں میں سے کوئی ایک شکل اختیار کر سکتی ہے۔ یا تو عورت کے حق میں خلع کا فیصلہ کرے اگر وہ اس کی طالب ہو۔ یا شوہر کو مجبور کرے کہ وہ اسے معلق رکھنے کے بجائے طلاق دے دے۔

سوال۔ قانونِ انفساخ نکاح کے کلاز (۲) سیکشن (۳) میں سات سال کی قید کی بنا پر نکاح فسخ ہو سکتا ہے۔ کیا آپ کے خیال میں یہ بہتر ہو گا کہ اس مدت میں کمی کر کے چار سال کر دیا جائے؟

جواب۔ طویل قید کی صورت میں فسخِ نکاح کا قانون کچھ صحیح نہیں ہے۔ نیز عورت کو یہ حق دینے سے اصل مسئلہ حل بھی نہیں ہوتا۔ ہمارے معاشرے میں عورت کا مزاج یہ نہیں ہے کہ شوہر اگر لمبی مدت کے لیے قید ہو گیا ہو تو بیوی فسخِ نکاح کا مطالبہ لے کر عدالت میں پہنچ جائے۔ خصوصاً صاحبِ اولاد عورت تو مشکل ہی سے اس کا خیال کر سکتی ہے۔ اس لیے کثیر التعداد عورتیں اس قانون کے ہوتے ہوئے بھی اس کو ئی فائدہ نہ اٹھائیں گی اور ان کے مصائب جوں کے توں رہیں گے۔ میرے نزدیک اس مسئلے کا صحیح حل یہ ہے کہ جیل کے قواعد میں حسبِ ذیل تین اصلاحات کی جائیں:۔

الف۔ چار سال یا اس سے کم مدت کے قیدیوں کو سال میں کم از کم دو مرتبہ کم از کم پندرہ دن کے لیے پیرول پر گھر جانے کی اجازت دی جایا کرے۔

ب۔ چار سال سے زیادہ مدت کے قیدیوں کو جیل میں رکھنے کے بجائے ان بستیوں میں رکھا جائے جو طویل المیعاد قیدیوں کے لیے مخصوص ہوں، اور وہاں انہیں اپنے بال بچوں کے ساتھ رہنے کا موقع دیا جائے۔

ج۔ قیدیوں سے جیل میں جو کام لیا جائے اس کی اجرت بازار کی شرحوں کے مطابق ان کے حساب میں جمع کی جائے اور وہ یا اس کا ایک مناسب حصہ ان کی بیویوں اور بچوں کے نفقہ میں ادا کیا جاتا رہے۔

ازدواجی اور عائلی عدالت

سوال (۱) کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ ہر کمشنری میں ڈسٹرکٹ اور سیشن جج کے مرتبے کا جج ایسی عدالتوں میں

مقرر کیا جائے جہاں ازدواجی و عائلی مقدمات دائر ہوں ؟

(۲) کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ ایسے مقدمات جو ازدواجی و عائلی قوانین کے تحت آتے ہوں اور جہاں عورت مدعیہ ہو فقط ایسی مخصوص عدالتوں میں دائر ہو سکیں ؟

(۳) کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ ایسی عدالتوں کے ضوابط موجودہ دیوانی اور فوجداری ضوابط سے الگ ہوں اور یہ قانون وضع کر دیا جائے کہ ایسی عدالت ہر مقدمے کا فیصلہ تین ماہ کے اندر اندر کر دے ؟

(۴) کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ ایسی عدالتوں میں کورٹ فیس یا دوسرے عدالتی اخراجات نہ ہوں ؟

(۵) کیا آپ اس کے حق میں ہیں کہ ایسی عدالتوں میں فریقین اپنے کسی نمائندے یا آقا کے ذریعے پیروی کر سکیں اور کسی باقاعدہ سند یافتہ وکیل کا ہونا لازمی نہ ہو ؟

(۶) کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ کم از کم ایک مرد اور ایک عورت بطور مشیر جج کے ساتھ ہوں ؟

(۷) کیا آپ اس کے حق میں ہیں کہ ایسی عدالت مختلف اضلاع میں باری باری سے اپنا اجلاس طلب کرے ؟

(۸) کیا آپ اس کے حق میں ہیں کہ فریقین کو ایک سے زیادہ اپیل کی اجازت نہ ہو ؟

(۹) کیا آپ اس کے حق میں ہیں کہ اپیل براہ راست ہائی کورٹ میں ہونی چاہیے اور اپیل کا فیصلہ بھی تین ماہ کے اندر ہو جانا چاہیے ؟

جواب۔ نمبر ۱ تا ۹ کا جواب یہ ہے کہ یہ سب تجاویز بالکل درست ہیں۔

سوال۔ ایسی عدالت کے فیصلے سے واجب الادا رقوم کی وصولی اور دیگر احکام کی بجا آوری کے لیے آپ کیا مناسب تجاویز پیش کرتے ہیں ؟

جواب۔ اس کے لیے وہی طریقہ ہونا چاہیے جو عام عدالتی فیصلوں کے نفاذ اور سرکاری مطالبات کی وصولی میں استعمال ہوتا ہے۔

سوال۔ ایسے مقدمات میں اخراجات متفرقہ کو پورا کرنے کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے ؟

جواب۔ جو فریق زیادتی کرنے والا ثابت ہو، یا جس نے بے جا مقدمہ بازی کر کے عدالت اور فریق ثانی کا وقت ضائع کیا ہو اس پر مناسب خرچہ ڈالا جائے جس کا ایک حصہ فریق ثانی کو ملے اور ایک حصہ عدالت کے مصارف میں وضع کیا جائے۔ علاوہ بریں حد اعتدال سے زیادہ مقدار کے مہر کا دعویٰ اسٹامپ ڈیوٹی کے بغیر قبول نہ کیا جائے، اور مہر جتنا حد سے متجاوز ہو اسی تناسب سے اسٹامپ ڈیوٹی زیادہ بھاری لگائی جائے۔ یہ تدبیریں معاشرے کی اصلاح میں بھی مددگار ہوں گی اور ان سے عدالت کا پورا خرچ نہیں تو اس کا ایک معتدبہ حصہ ضرور حاصل ہو جائیگا۔ کچھ کمی اگر رہ جائے تو اُسے سرکاری خزانے سے ادا ہونا چاہیے ــــــ ابوالاعلیٰ

خـــالی صفحـــه

مجموعہ تفاسیر فراہی

تالیف : مولانا حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ
ترجمہ : مولانا امین احسن اصلاحی

مولانا حمید الدین فراہی اس دور آخر میں تفسیر کے امام گذرے ہیں۔ انہوں نے قرآن پر فکر و تدبر کی نئی راہیں کھولیں اور اس کی وہ مشکلیں حل کیں جو اب تک تفسیر کی کتابوں میں حل نہیں ہو سکی تھیں۔ مولانا رحمۃ اللہ علیہ کی اصل تفسیر عربی میں ہے۔ اس کے جو اجزاء شائع ہو چکے تھے مولانا رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد خاص

مولانا امین احسن اصلاحی

نے ان کا شستہ اور شگفتہ اردو میں ترجمہ کر دیا ہے۔ اور شروع میں مصنف کے مختصر حالات زندگی بھی دے دئے ہیں اور مولانا حمید الدین فراہی کے مقدمہ تفسیر کا ترجمہ بھی شامل کر دیا ہے جو اصول تفسیر پر مولانا کے قلم سے ایک نہایت جامع رسالہ ہے۔ اس مجموعہ میں مقدمہ تفسیر کے علاوہ مندرجہ ذیل سورتوں کی تفسیروں کے ترجمے شامل ہیں:۔

تفسیر آیۃ بسم اللہ ' تفسیر سورۃ فاتحہ ' سورۃ ذاریات' سورۃ قیامہ ' سورۃ تحریم' سورۃ عبس' سورۃ و الشمس' سورۃ و التین' سورۃ و العصر' سورۃ فیل' سورۃ کوثر' سورۃ کافرون' سورۃ لہب' سورۃ اخلاص۔

مولانا رحمۃ اللہ علیہ نے انہیں سے ہر تفسیر میں قرآن مجید کی ایسی اہم مشکلیں حل کی ہیں جو قرآن کے دوسرے مشکل مقامات کے حل کے لئے کلید کا کام دیتی ہیں اور یہ بات پورے اطمینان سے کہی جا سکتی ہے کہ اگر ایک شخص مولانا کے مقدمہ تفسیر قرآن کی روشنی میں ان تمام اجزاء کا بغور مطالعہ کرے تو وہ مولانا فراہی کے اسلوب فکر سے اچھی طرح آشنا ہو جائیگا اور قرآن پر محققانہ تدبر کے لئے اپنی راہیں خود کھول لیگا۔

تفسیری حقائق و معارف کا یہ مجموعہ ۴۰۲ صفحات $\frac{۲۰ \times ۲۶}{۸}$ سائز پر مشتمل ہے اور اس کے متعلق بلا تکلف یہ دعوی کیا جا سکتا ہے کہ اسکا ہر صفحہ تفسیری حقائق کا بیش بہا گنجینہ ہے۔ کتابت و طباعت نہایت نفیس۔ جلد عمدہ کپڑے کی .... قیمت : چودہ روپے

تعلیمات

تعلیم کے موضوع پر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اب تک جو کچھ فرمایا یا لکھا ہے نیز جماعت اسلامی نے تعلیم کے موجودہ تصور اور رائج الوقت طریق تعلیم اور نصاب میں جس انقلابی تبدیلی کی اسکیم پیش کی ہے اس سارے مواد کو اس مجموعے میں یکجا کر دیا گیا ہے۔ دیدہ زیب گرد پوش کے ۲۰×۳۰ سائز سفید کاغذ ۲۸۸ صفحات قیمت صرف تین روپے۔ فوراً اپنی فرمائشی سے مطلع فرمائیں۔ ۱/۱۶

مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی پاکستان - اچھرہ - لاہور

سرورق جدید اردو ٹائپ پریس ، لاہور چھپا۔